MENSILE ANNO XI N. 7 OTTOBRE 1981 SP. IN ABB. POST. GR. III/70 L. 1.000

A rivista anarchica

euromissili/autunno sindacale/carceri/intervista a Luce Fabbri/donne in divisa/ecc.

volontà

- Nico Berti: La dimensione utopica nel pensiero anarchico
- Eduardo Colombo: L'utopia contro l'escatologia
- Franco Crespi: Differenza, mediazione, utopia
- Luciano Lanza: Al di là dell'economia
- Roberto Guiducci: Utopia e futuro
- Murray Bookchin: Utopismo e futurismo
- Marianne Enckell: Il moto perpetuo
- Carlos-Peregrin Otero: Concetti e termini dell'utopico
- Fernando Ainsa: Utopia, terra promessa, emigrazione, esilio
- Massimo La Torre: Il pianto e l'utopia
- Ronald Creagh: Le utopie vissute: le comunità libertarie americane

Redazione: Viale Monza 255 - 20126 Milano
c.c.p. 10928315 intestato a Francesco Codello, casella postale aperta, 31049 Valdobbiadene (TV).

Abbonamento annuo L.8.000
estero L.12.000

rivista anarchica

OTTOBRE 1981
NUMERO NOVANTACINQUE
LIRE MILLE

in questo numero — **pag.**

- *camillo levi* – che fare? / riprendere l'iniziativa 4
- *pippo gurrieri* – comiso/ contro gli euromissili 5
- *maria teresa romiti* – donne in divisa 7
- *franco melandri* – autunno sindacale / ripresa e retromarcia 8
- *piero flecchia* – dopo l'enciclica / lavorate gente lavorate 9
- *gabriele r.* – brigate rosse / campagna d'autunno 12
- *paolo finzi* – repressione / campagne sì campagne no 15
- *ugo dessy* – pseudoecologia / i parchi dell'inganno 17
- *letture* 20
- *claudia vio* – biennale venezia / la mostra sui media 21
- *palluntius* – l'arancione l'ha presa nel guru 23
- *christian descamps* – l'utopia dell'inconscio 25
- *gianpiero landi* – intervista a luce fabbri 28
- *gianpiero landi* – il ruolo di luigi fabbri 39

Redazione e Amministrazione
Editrice A
cas. post. 17120
20100 Milano
tel. (02) 2896627
la redazione è aperta tutti i giorni feriali (sabato escluso) dalle 16 alle 19

una copia, 1.000 lire/
un arretrato, 1.200 lire/
abbonamento annuo, 10.000 lire/
abbonamento sostenitore, da 25.000 lire in su/
prezzi per l'estero:
una copia, 2.000 lire/
abbonamento annuo, 20.000 lire/
abbonamento annuo per via aerea (per i soli paesi extraeuropei), 30.000 lire/
tutti i versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale 12552204 intestato a «Editrice A – Milano» questa stessa intestazione devono avere anche i vaglia e gli assegni internazionali.

A è in vendita in molte edicole e librerie un po' ovunque/ chi non la trovasse ci chieda il più vicino punto di vendita/ chi volesse diffonderla si metta in contatto con la redazione/ chi volesse far arrivare la rivista in qualunque edicola in Italia, segnali alla nostra redazione l'indirizzo dell'edicola e il numero di copie da farvi arrivare: dal mese successivo dovrebbe arrivarvi tramite distribuzione commerciale. Esclusiva per la distribuzione nelle edicole: SO.DI.P. «A. Patuzzi», via Zuretti 25, 20125 Milano.

Redattrice responsabile: Fausta Bizzozzero / Registrazione al Tribunale di Milano in data 24-2-1971 al n. 72 / Stampa: La Cooperativa Tipolitografica – via S. Piero 13/a – 54033 Carrara (MS) – Tel. (0585) 75143 / nel catalogo internazionale delle pubblicazioni periodiche, la rivista è classificata con il numero ISSN 0044-5592.

AI LETTORI

Pur uscendo dopo le giornate di studio sull'Utopia, questo numero è stato chiuso in tipografia prima: ne riferiremo pertanto sul prossimo numero. Continua nel frattempo, e proseguirà sui prossimi numeri, la pubblicazione di contributi al dibattito sull'Utopia: questa volta appare la relazione del francese Christian Descamps.

Una quindicina di pagine sono dedicate al servizio su Luce e Luigi Fabbri, realizzato dal nostro collaboratore Gianpiero Landi, che già l'anno scorso aveva curato l'ampio servizio su francesco Saverio Merlino. Il prossimo servizio di Landi sarà dedicato al più noto anarchico della sua cittadina, Castelbolognese: Armando Borghi. Il filo conduttore del servizio sui Fabbri è la lunga intervista che Landi a fatto a Luce, nel corso della sua recente visita in Italia – dal lontano Uruguay, dove risiede da oltre mezzo secolo. Corredano il servizio una biografia di Luigi Fabbri, tutta tesa a sottolinearne il ruolo svolto con intelligenza e tenacia nel movimento e nel pensiero anarchico; e alcune citazioni da scritti di Luce, tra le quali una del '37 in cui già si esamina il fenomeno della tecnoburocrazia – prima di Rizzi e del suo «plagiatore» Burnham! Luce Fabbri è indubbiamente una delle menti più lucide ed interessanti dell'anarchismo contemporaneo: il suo originale contributo allo sviluppo e all'aggiornamento del pensiero anarchico, in continuazione ideale con la feconda opera del padre, merita di essere conosciuto. Il servizio di Landi vuol essere uno stimolo a questa conoscenza e', più in generale, al dibattito sul ruolo dell'anarchismo oggi.

Un'ultima cosa. Siamo stati costretti a «sprecare» un interno di copertina per sollecitare i compagni e gruppi diffusori a saldare i loro debiti verso «A». Speriamo di non doverlo rifare presto. Il malcostume di protrarre i debiti alle calende greche deve cessare. Oppure dovrà cessare «A».

riprende l'iniziativa

Tempi difficili, i nostri. Vi è una crisi generalizzata della società ed in particolare di quei movimenti, gruppi, settori sociali che negli ultimi decenni hanno portato avanti, bene o male, una pratica di opposizione e di rifiuto dell'esistente. Le grandi manifestazioni contro l'imperialismo o la repressione, gli scioperi selvaggi, le surriscaldate assemblee studentesche, la diffusione a tappeto di volantini e della stampa di contestazione non sono ormai che ricordi di un passato nemmeno tanto lontano: eppure a noi pare distante anni-luce. Allora, nel generale fermentare della conflittualità politica e sociale, il nostro movimento riprese quota, aumentarono le simpatie ma soprattutto si estese l'impegno militante. Rispetto al periodo pre-'68, i primi anni '70 furono anni di crescita, di vivace dibattito, di intensa attività: i dati di vendita della stampa anarchica, delle nuove testate, delle sedi aperte un po' dovunque, non erano che i sintomi di questo relativo attivismo. Errori, carenze, ingenuità non mancarono, anzi. Ma il quadro d'insieme aveva anche luci, non solo ombre.

Negli ultimi anni, con qualche ritardo rispetto alla crisi dei valori e dei movimenti «sovversivi», anche il movimento anarchico si è progressivamente ridotto: ancora una volta sono gli elementi sopra citati a fungere da sintomi. Basta far riferimento – ma non è che uno degli indicatori possibili – alla situazione della pubblicistica anarchica: rispetto a qualche anno fà si è ridotto di un buon 40 per cento il numero complessivo delle copie vendute, alcune testate sono scomparse, altre si barcamenano in pessime acque. E non si tratta tanto dei soliti problemi economici (anch'essi in qualche misura legati allo stato di salute del movimento), quanto di una crisi che investe l'insieme del movimento e richiede un profondo riesame del suo ruolo, dei suoi strumenti, ecc.. Il nostro peso, anche in quanto movimento che riesca a *fare opinione* nella società, è drasticamente ridotto. Di questa crisi bisogna prendere atto.

Noi non siamo di quelli abituati a piangersi addosso, magari per cercare un alibi «oggettivo» al proprio disimpegno tutto «soggettivo». In questi anni, mentre la crisi montava, abbiamo spesso richiamato i compagni all'impegno militante, allo «spirito» militante. Abbiamo sottolineato la permanente validità dell'impegno individuale, liberamente preso in accordo con gli altri, ma anche seriamente portato avanti a dispetto delle difficoltà esterne, delle crisi interne, delle fughe all'indietro. Siamo sempre stati dell'opinione che l'impegno dei singoli, e conseguentemente quello del movimento anarchico nel suo insieme, possa e debba applicarsi a numerosi e diversi aspetti e campi della vita sociale, rispettando ed anzi esaltando il pluralismo degli interessi e delle tendenze. Pur non definendoci «anarcosindacalisti», per esempio, abbiamo seguito con entusiasmo e partecipazione la ripresa della C.N.T. spagnola a metà degli anni '70 e, subito dopo, il tentativo operato da un settore del movimento, qui in Italia, di dar vita ad una presenza libertaria organizzata nel movimento sindacale. Il sostanziale fallimento di questi due progetti, soprattutto per le carenze d'analisi e per gli strascichi polemici che l'hanno caratterizzato, pesa ora negativamente su tutto l'anarchismo. Il dibattito in proposito deve svilupparsi ben più diffusamente di quanto sia avvenuto finora, perché almeno dall'esperienza si possano trarre insegnamenti: c'è tutta una mitologia classista da criticare, con i suoi equivoci e la sua vuota ripetitività.

Alla crisi d'identità, di militanza e di attività non si può rispondere a base di slogan. E' indispensabile innanzitutto un impegno di studio, di analisi, di approfondimento culturale: non quella «cultura» che sta nel regno dei cieli, ad uso e consumo dei professionisti prezzolati, ma quella cultura che storicamente ha fatto parte della migliore tradizione dell'anarchismo. In questa direzione ci siamo mossi e ci stiamo muovendo da oltre un decennio, su un «fronte» diversificato di iniziative, in sé autonome ma strettamente collaboranti, quali il *Centro Studi Libertari «Pinelli»*, le *Edizioni Antistato,* i seminari ed i convegni di studio, la redazione di *Volontà* (e, in passato, di *Interrogations).* E' questa una delle direttrici di marcia sulle quali, contrastando l'asfissiante conformismo della cultura statale e delle pratiche autoritarie, il movimento anarchico dovrebbe, a nostro avviso, intensificare il suo impegno. *Una,* dicevamo, ma non l'unica né la principale.

C'è tutto un lavoro di contatti, di coordinamento, di vita interna di movimento da sviluppare, per stringere le maglie di una comunità troppo sfilacciata qual'è oggi la nostra. C'è la tematica antimilitarista da agitare, inserendoci con il nostro discorso e le nostre lotte nel più generale ed equivoco risveglio per le questioni della pace, del disarmo, ecc. (con *Senzapatria* quale strumento e stimolo, l'antimilitarismo anarchico sta riprendendo quota). C'è la realtà sociale, quotidiana, dell'inflazione, del costo della vita, delle pensioni, dei licenziamenti, sulla quale bisogna trovare tempi e modi di intervento, perché comunque causa di insoddisfazione, di malcontento, di scollatura tra società e Stato.

C'è la repressione strisciante da denunciare e da combattere, senza cedimenti alla furbesca strategia lottarmatista né al clima di rassegnazione e di svacco che anche in questo campo è subentrato al superattivismo pasticcione di qualche anno fà. Vicende umane e politiche come quelle di Sergio Cattaneo (detenuto nel carcere militare di Peschiera, per scontare un anno per rifiuto del servizio militare e «civile») e di Monica Giorgi (condannata senza prove a oltre 10 anni e rinchiusa nello «speciale» di Messina) non possono esser lasciate cadere nel dimenticatoio. C'è anche – e sempre – il problema dei giornali e dei libri anarchici da diffondere, nel tentativo di evitare lo strangolamento che il progressivo chiudersi della distribuzione commerciale provoca.

Di cose da fare, da pensare, da studiare ce n'è a iosa. A dispetto di tutto, bisogna riprendere, e subito, l'iniziativa. Ancora una volta, è innanzitutto una scelta di volontà.

Camillo Levi

EUROMISSILI

Nel mese d'agosto, mentre l'Italia consumava alla meno peggio le attese vacanze il Consiglio dei Ministri, per bocca del Ministro della Difesa, il socialista Lagorio, annunciava d'aver deciso di «ospitare» nel suolo italiano la base NATO per 112 missili a testata nucleare «Cruise», meglio conosciuti come «euromissili». Territorio prescelto: Comiso, in Sicilia sud orientale, a due passi dalla costa del canale di Sicilia, difronte al grande golfo formato da Tunisia e Libia. «Comiso è stata scelta perché ha un aeroporto, una grande area demaniale e una buona rete viaria» dichiarerà in seguito Lagorio.

Ma nella cittadina iblea la popolazione è subito scattata in allarme; la base, oltre al pericolo atomico, comporterà conseguenze gravi per la vita sociale, espropri, corruzione, caro-vita, repressione; istintivamente viene rifiutata ma sin dal primo momento una marea di notizie contrastanti, volutamente ambigue, parte integrante di una ben orchestrata campagna, hanno cercato di confondere le idee; secondo stampa e TV l'operazione sarà indolore, non conterrà rischi di nessun genere, anzi, si apriranno strade per uno sviluppo economico impensato con l'arrivo degli americani e dei dollari.

I partiti locali hanno messo in atto la commedia del rifiuto campanilistico, limitatasi poi alla protesta perché il governo regionale non è stato avvisato prima e a chiedere lo spostamento altrove della base; da soli nell'ambito parlamentare, coi radicali, i comunisti rifiuteranno, a modo loro, gli euromissili. Ovunque gli equilibri politici nazionali verranno imposti, tanto che in alcuni gressi capoluoghi come Bologna, entreranno in crisi le stesse giunte rosse.

A due mesi dall'inizio dell'affare, i maggiori quotidiani non scrivono più nulla, la TV e la radio tacciono, cercando di imporre l'idea del tutto scontato. Le fragili iniziative dei comunisti (raccolte di firme, marce pacifiste, interpellanze parlamentari) vengono regolarmente boicottate e zittite. Per giunta, abbiamo assistito al bluff della notizia dell'istallazione di una centrale nucleare nella stessa zona; notizia il cui unico fondamento era quella di far ripiegare la popolazione e le «teste dure» su un solo male; una settimana dopo Spadolini assicura che la centrale verrà costruita altrove...

In questa sporca vicenda il PSI rappresenta a tutti gli effetti la punta avanzata dell'avventurismo americano, e i suoi Lagorio, Lauricella (presidente dell'Assemblea Regionale Siciliana), come gli stessi esponenti locali Catalano (sindaco di Comiso) e (Nicastre (segretario provinciale di Ragusa) sono i fautori della battaglia istituzionale per imporre le decisioni di Reagan e dell'Alleanza Atlantica, anche a costo di mettere in discussione gli equilibri del sottopotere.

Al centro del Mediterraneo, di fronte alla Libia, passaggio obbligato per qualsiasi flotta, la Sicilia ha un'importanza strategica che possiamo definire «naturale». Per gli americani si tratta solo di passare dalla colonizzazione alla militarizzazione dell'isola, ovvero di completare la conquista imperialista iniziata quarant'anni fa col famoso sbarco. E' un processo naturale dell'imperialismo quello di assoggettare una determinata nazione economicamente e culturalmente, disintegrare l'unità esistente tra gli sfruttati (un buon sistema è sempre stato la deportazione al nord; un altro il saccheggio del patrimonio storico-culturale), asservire in questa opera le fasce di borghesia ed il parassitismo per utilizzarli come gendarmi autoctoni degli interessi capitalistici. A quest'opera aveva finora pensato lo Stato italiano, in Sicilia, in Sardegna, in tutto il Mezzogiorno. Che adesso il lavoro lo continuino gli americani cambio poco o niente. Alle basi logistiche o militari in senso stretto, di Testa dell'Acqua, Monte Lauro, Ispica, Porto Palo, Marzamemi, Augusta, Sigonella, Falconara, Favignana, Pantelleria e Lampedusa si aggiungerà, da com'è nei progetti NATO, la base missilistica di Comiso, la più moderna ed importante base NATO d'Europa, la cui messa in opera è prevista per il 1984.

La militarizzazione del territorio, finora molto limitata per la non centralità delle basi esistenti, è destinata ad estendersi in modo mastodontico, e la stessa caratteristica dei Cruise (missili movibili che in caso di uso vengono trasportati nel raggio di centinaia di chilometri) imporrà la costruzione di vie interne e strutture d'appoggio in tutta l'isola, non solo materiali, ma anche politiche.

Come già fecero quando sbarcarono nel '43, gli americani utilizzeranno il folto sottobosco di gruppi mafiosi da anni operanti nell'isola in stretto contatto con i servizi segreti. Ma non è escluso che la Sicilia divenga anche teatro di scontri fra le tendenze filo libiche di cui è piena, ed i mercenari della NATO. Da tempo si parla di finanziamenti di Gheddafi a gruppi fascisti e separatisti, mentre Palermo e Catania pullulano di organizzazioni culturali filoarabe (Lega Siculo-Araba, la rivista «Sicilia Oggi» ed altre). Quindi la Sicilia come prolungamento della guerra guerreggiata fra USA e Libia? Anche questo è possibile.

Comiso, cittadina di 25.000 abitanti, è situata al centro di una zona agricola fra le più ricche dell'Isola: prodotti in serra e giardini di aranci ne fanno un centro agricolo ricco che richiama un'immigrazione dall'interno di circa 6.000 persone. Il problema occupazionale è quindi molto secondario; se un problema c'era era dato dalla difficoltà di esportare i suoi prodotti per la cronica mancanza di sistemi di trasporto funzionanti. L'aeroporto militare «Magliocco», fino al '70 usato a scopi commerciali, dopo la sua chiusura ha accentuato questi problemi. Adesso è stato designato a divenire un grande hangar di 200 ettari per contenere i 112 missili a testata nucleare.

Sulla struttura della base ne sono state dette di tutti i colori: si è parlato all'inizio dell'esproprio di 300 ettari e di utilizzare le colline per costruirvi i sotterranei che dovranno contenere i missili, e questo corrisponde ad un terreno con circa 500 case, e 5000 abitanti da mandare via; si è fatta la cifra di 15.000 militari americani in arrivo, per poi parlare di soli 1.200 più le famiglie e 200 militari italiani, mentre «assicurano»: niente espropri in quanto i 200 ettari del «Magliocco» sono sufficienti. La spesa si aggira sui 200 miliardi. Si ciancia di sviluppo ad una popolazione che lo sviluppo se lo è costruito con le sue lotte e le sue fatiche, mentre il MSI prepara un convegno, sempre a comiso, per «puntualizzare i problemi vecchi e nuovi che debbono essere risolti perché Comiso, con la funzione assunta nell'ambito dell'Occidente, possa veramente essere il simbolo dei valori di libertà e di sviluppo economico e civile che stanno alla base dell'Alleanza Atlantica».

Ma se dai socialisti ai fascisti il coro è unanime, la popolazione pensa ai sacrifici di tanti anni per dare un'avvenire all'agricoltura, teme giustamente che gli espropri si faranno, non vuol sentirne di dormire con 112 missili a testata nucleare da 200 kilotoni l'uno, piazzati dietro l'uscio, e non vuol sentir parlare di guerra; ma immagina anche l'ascesa dei prezzi, il caro-alloggi, l'irruenza della cultura americana, la corruzione e la droga che si allargheranno in un batter d'occhio, e riparla della sua «rivoluzione», il 5 gennaio 1945, quando si rifiutò di riandare in guerra, si armò e combattè l'esercito italiano, fece di Comiso una Repubblica popolare indipendente, per poi cedere in un bagno di sangue. E'un ricordo ma è anche una minaccia che i servizi speciali filoamericani dell'«Espresso», de «La Sicilia» e di tutta la stampa di regime, non riusciranno a cancellare. Ridotti a meri esecutori della politica dei vertici, le strutture politiche si apprestano a divenire le basi logistiche del comando americano; i politici saranno i fiduciari delle direttive militari, gli apologeti della pace armata ed il braccio ufficiale della repressione. Il PCI si appresta invece a divenire il *fedele oppositore,* la necessaria forza di coagulo e spegnimento delle espressioni dell'incazzatura popolare. La sua caratteristica di partito «occidentale» e parlamentare non prevede alcuna forma incisiva di lotta.

Dall'altro, la prostituzione intellettuale si calerà come branco di sciacalli sulle vittime delle manovre, e lavorerà a giustificare ogni operazione.

Ma se può sembrare irrealizzabile una lotta a questo ennesimo progetto di morte, a noi, anarchici, libertari, compagni rivoluzionari, pare possibile, oltre che necessaria. E' una lotta innanzitutto contro il fatalismo che si annida in molti fra i compagni stessi, colpiti dalla propaganda di regime e sbattuti al muro della loro impotenza. Farci sentire «piccoli e soli» in questo momento è ciò che vogliono i nemici di classe, prima di passare alla repressione vera e propria, forti dell'apparato americano e delle moderne tecniche che porteranno nell'isola. E' un grosso limite il dare per scontato che la decisione NATO sia ineluttabile. Alla NATO avranno fatto i loro conti e preso in considerazione le eventuali contromisure da attuare verso casi di ribellioni locali. Ma sappiamo che la via della ribellione e della protesta diffusa è l'unica che si impone oggi per affermare il nostro diritto alla vita e alla lotta.

Sin dallo stesso giorno del fatidico annuncio, la sinistra rivoluzionaria e gli anarchici della zona sud-orientale, che già da tempo si incontravano a Comiso per preparare l'intervento contro le decisioni governative, ha cominciato ad intervenire. La stessa sera il centro di Ragusa venne ricoperto di manifesti contro la NATO e la guerra firmati «Gruppo Promotore contro l'istallazione della base missilistica a Comiso». Nei giorni successivi tutta la provincia fu ricoperta dagli stessi manifesti che, proprio a Comiso, furono fatti sparire dal PCI che vi attaccò i suoi sopra. Da Ragusa fino a Gela e Niscemi furono fatte sottoscrizioni per affrontare le prime spese, pagare un numero unico dal titolo «Contro la guerra», frutto dell'impegno collettivo, e portare a fondo la campagna contro la base. Nel frattempo cominciarono ad organizzarsi le prime manifestazioni: un primo comizio a Comiso trattenne in piazza per un'ora e mezza centinaia di persone e alla fine, 120.000 lire vennero consegnate ai compagni spontaneamente da decine di contadini e semplici compagni. Il 29 a Ragusa i compagni sfilarono addirittura dietro la processione di San Giovanni muniti di cartelli controinformativi, mentre altri volantinavano alla folla stupìta. La stessa azione venne ripetuta a Monterosso Almo la domenica successiva. Nel frattempo le riunioni s'ingrossano, compagni da varie parti dell'isola e del continente si mettono in contatto. Settembre viene dedicato ai comizi nei paesi e all'agitazione capillare. Per l'11 ottobre a Comiso è previsto un convegno nazionale contro l'istallazione della base, al quale sono invitate decine di riviste e giornali del movimento, gruppi politici e individualità impegnati nella lotta di classe antimperialista e antimilitarista. Il convegno e tutte le azioni che lo precedono intendono diffondere in modo più diffuso possibile la protesta contro i progetti di morte dei Signori della Guerra al fine di giungere al più presto alla organizzazione di dimostrazioni popolari capaci di contrastare i piani della NATO.

Pippo Gurrieri

donne in divisa

Il servizio militare femminile è passato nel giro di pochi anni da idea base per fumetti pronografici o barzellette spinte a progetto di legge che ha coinvolto nel dibattito mass-media, partiti politici e gruppi femministi. La notizia della nuova legge, che ha cominciato a girare quasi in sordina alcune mesi fa, ora è già assurta agli onori dei grandi mezzi di comunicazione e della rubrica dell'opinion-maker, passando attraverso le chiacchere di tutti i giorni. Insomma la cosa è veramente seria, il dibattito è coinvolgente, il problema è stato sviscerato in tutti i suoi aspetti e secondo le varie angolazioni. Se all'inizio il tono degli articoli aveva ancora un che di folkloristico, presto il dibattito si è fatto più stringato dimostrando l'importanza che riveste per le istituzioni a cui ancora una volta i mass-media hanno fatto da utili servitori. Bisognava preparare all'idea del servizio militare femminile, in modo che non fosse troppo shoccante e d'altre parte poi si dovevano trovare valide giustificazioni alla richiesta.

Tutti questi mesi preparatori sono serviti egregiamente allo scopo: piano piano l'uomo della strada è stato abituato all'idea di vedere la ragazza della porta accanto in divisa militare e nello stesso tempo il tutto è stato fatto passare come una conquista della parità femminile incentrando il dibattito su una falsa equazione: donne militari, società più aperta, più moderna, meno maschilista. A smentire una simile impostazione basterebbe considerare che anche in Libia le donne possono accedere alle accademie militari: questo non vuol dire che in Libia le donne siano più libere o la società più progredita, ma semplicemente che gli armamenti libici sono sproporzionati alla popolazione e quindi per poterli utilizzare c'è bisogno anche delle donne.

Un discorso simile è anche quello dell'esercito italiano, preoccupato sia dal diminuire delle nascite, che dalla mancanza di volontari dovuta alle paghe più basse e al servizio più difficile. Da qui l'idea di rimpiazzare la mancanza di personale, soprattutto per i servizi ausiliari, con donne che, essendo meno competitive sul mercato del lavoro, danno garanzie maggiori di fedeltà all'impiego. Naturalmente un simile discorso richiedeva una copertura ideologica e così abbiamo visto solerti generali trasformarsi in paladini della parità dei sessi, lanciarsi in comiche elucubrazioni sulla femminilizzazione del servizio militare da parte delle donne o sul bisogno di ingentilire le forze armate.

Ma c'è ancora un altro motivo più sottile che fa diventare così importante il servizio militare delle donne: la vecchia immagine dell'esercito di stampo ottocentesco con la sua retorica non regge più, è completamente anacronistica, rischia solo di far ridere. L'esercito ha bisogno di una nuova veste. Il militare deve apparire come un tecnico, sufficientemente colto, efficiente, esperto, «democratico», inserito in una struttura ordinata che è in grado di aprire carriere alle persone che vogliono lavorare tranquillamente. Un'immagine manageriale, da grossa industria, dove la produzione e l'efficienza vengono privilegiate.

La funzione della donna è, allora, di aiutare a creare questa nuova immagine moderna, aperta, tecnica, in cui l'esercito appaia come un mestiere qualsiasi, magari anche allettante, sia economicamente che socialmente. Questo spiega l'atteggiamento di parte della sinistra che ha trovato molto comodo accettare l'inserimento delle donne in questo quadro, in cui l'esercito diventa sempre più l'istituzione «democratica», «la difesa delle libertà repubblicane», per cui le donne in divisa sono una conquista democratica, discendono direttamente dalla lotta di liberazione, segnano un nuovo passo verso la parità fra i sessi. Un po' più difficile da spiegare l'atteggiamento di alcuni gruppi femministi che, pure con alcune riserve, accettano il servizio militare femminile in quanto potrebbe essere vissuto come una discriminante sessista, e perché in ogni caso le donne porterebbero nell'esercito i loro valori. C'è da rimanere allibiti di fronte a tanta ingenuità: credere di poter portare nell'esercito i valori che mirano a costruire una società senza violenza! Che valori nuovi si possono portare attraverso l'istituzione armata, l'istituzione dell'ordine e della gerarchia? Che uomo nuovo può nascere nel posto dove la parola uomo non ha neppure senso? Anche se questo non è l'atteggiamento di tutto il movimento femminista, esistono infatti posizioni più sfumate ed alcune, specie all'estero decisamente contrarie, quello che a me preme sottolineare è l'assurdità di questa logica.

Il concetto di esercito doveva essere completamente negativo per chi si faceva portatrice di valori nuovi, dell'essere umano nuovo, de-ruolizzato e liberato, la contraddizione doveva essere tanto chiara da non suscitare problemi e perplessità. Se non è stato così vuol dire che la «rivoluzione femminista» non è riuscita ad uscire dallo schema stato, che i nuovi valori, i cambiamenti sono rimasti all'interno della struttura del potere; il femminismo non è riuscito nemmeno a pensarsi al di fuori della cultura imperante, al di fuori della struttura del potere. Il massimo che può realizzare certo l'immaginario femminista è un contro-potere, un contro-stato di donne, come nel caso di Phillis Chesler, una delle leader del movimento femminista americano che ha proposto un esercito di donne, un governo di donne, una polizia di donne: lo stato che si duplica e si riproduce.

Non si può parlare di valori nuovi o di uomo-nuovo, ma solo di conquista di potere. Di questo si è ben resa conto l'istituzione che ha già provveduto a recuperare in senso statale e gerarchico i nuovi spunti del movimento femminista. L'esercito delle donne non può essere diverso da quello degli uomini, l'esercito è sempre quello: l'istituzione armata per la quale passano gerarchia, ordine, subordinazione. Non c'è posto per l'uomo o la donna nell'esercito per la semplice ragione che c'è posto solo per gli automi.

Maria Teresa Romiti

ripresa e retromarcia

Con la ripresa produttiva autunnale, i lavoratori si trovano una volta di più a dover fronteggiare un attacco portato loro da due direttrici convergenti. Da un lato il costo della vita che è diventato, soprattutto nelle grandi città, insostenibile in particolar modo per le famiglie con un solo salario; dall'altro il tentativo delle direzioni aziendali di smantellare le poche conquiste dell'autunno caldo che ancora conservano un qualche significato.

Dal «fronte» del costo della vita le cose sono quanto mai buie e non saranno certo gli interventi governativi per il controllo di alcuni prezzi a mutare l'andazzo delle cose poiché tali controlli servono, più che altro, a gettare fumo negli occhi alla gente al fine di distoglierla da quello che è il punto dolente dell'intera questione: il cosiddetto «costo del lavoro». I dirigenti delle grandi e medie aziende ed i padroni delle piccole, prendendo al balzo l'aumentato costo delle materie prime e del petrolio (dovuti entrambi al forzato rilancio del dollaro voluto da Reagan), stanno infatti attaccando pesantemente la contingenza. La volontà, più volte dichiarata, di Merloni e C. di rigettare l'accordo sulla scala mobile (volontà sfociata nella trattativa, ancora in corso, sul cosiddetto «costo del lavoro»), il rifiuto di ridiscutere la questione dell'indennità di licenziamento e le crescenti minacce di licenziamenti (sempre più spesso attuate negli ultimi tempi) hanno come scopo quello di ristabilire una situazione in cui, venendo a mancare la garanzia del posto di lavoro ed ogni meccanismo di adeguamento dei salari al costo della vita, i lavoratori sarebbero in balia delle dirigenze industriali.

E' chiaro quindi che se la Confindustria riuscirà ad ottenere (ed è probabile) un ridimensionamento della scala mobile e completa mano libera nei licenziamenti gli operai si troveranno in una situazione da anni '50: salari totalmente inadeguati a consentire una vita decente, senza possibilità di lottare per lo spauracchio del licenziamento, costretti quindi a tornare a forme di doppio lavoro, al lavoro nero ed a quello a domicilio di triste memoria. Per quanto riguarda la situazione interna alle fabbriche, ai tecnocrati confindustriali resta ancora ben poco da riconquistare, poiché gia col contratto nazionale del 1979 quasi tutte le più importanti conquiste dell'autunno caldo sono state messe in soffitta. L'uguaglianza salariale ha avuto il benservito in nome della «professionalità», quando tutti sanno che alla catena di montaggio nessuna vera professionalità è necessaria o possibile. Le libertà interne alla fabbrica sono state svuotate sia con l'attribuzione al sindacato del «diritto all'informazione» (che altro non è se non l'inizio di una forma di cogestione e che ha portato con sé la mobilità interna e quella esterna), sia col rilancio della disciplina interna, e cioè la resurrezione del potere assoluto dei capi reparto e dei marcatempo. Le cosiddette «libertà sindacali» infine sono state svuotate anche dall'interno, con la convergente campagna «antiterrorismo» scatenata contemporaneamente da sindacati e direzioni e che ha fatto sì che i consigli di fabbrica ritornassero ad essere quasi ovunque docili strumenti in mano ai sindacati. Sindacati che, dal canto loro, si trovano attualmente in una grave «impasse», divisi come sono tanto per le grosse divergenze dovute alle pressioni dei rispettivi partiti-guida quanto per i contraccolpi seguiti al fallimento del progetto cogestionario che li aveva guidati sino alla fine della lotta contro i licenziamenti FIAT. Un progetto cogestionario che li aveva portati, nell'ubriacatura della «solidarietà nazionale», a contribuire in maniera determinante allo smantellamento delle conquiste del '69 visto in precedenza; a farsi carico del riassesto delle aziende (blocco della contingenza sull'indennità di licenziamento, «politica dei sacrifici»), a guidare la lotta ai «terroristi» e soprattutto ad ogni dissidente con la conseguente sempre maggior divisione fra gli operai. Ma, con la sconfitta subita nella lotta dell'ottobre '80 alla FIAT, il sindacato ha avuto il benservito.

Le dirigenze industriali infatti, trovandosi nei primi anni '70 sulla difensiva, si erano dapprima prestate al gioco sindacale (che mirava alla cogestione ponendosi come controllore della forza-lavoro) ma una volta ristabilita la loro supremazia in fabbrica, non hanno esitato un momento a ricompensare con un sonoro calcione i galoppini sindacali che così validamente li avevano aiutati nel loro disegno. Ed è proprio in seguito a questo benservito che i sindacati, CGIL in testa, hanno pagato come è giusto il prezzo più alto.

Attualmente nelle fabbriche la credibilità sindacale è a livelli bassissimi ed i sindacalisti vengono criticati sia dai lavoratori più «incazzati» – che rinfacciano ai vertici confederali di non aver voluto lottare quando le condizioni erano propizie, con la pretesa interclassista che «la classe operaia deve dimostrarsi classe dirigente» – sia dalla (sempre meno ascoltata) base confederale, che imputa all'incapacità dei dirigenti di CGIL+CISL+UIL il fallimento dell' *embrassons-nous* cogestionario. Né a risollevare le sorti sindacali sembrano servire le recenti posizioni «dure» assunte, del tutto strumentalmente, dalla CGIL sulla scala mobile e sull'occupazione: posizioni che hanno tutta l'aria dell'ultimo appiglio nella speranza di conservare un minimo di credibilità.

Rimane da chiedersi come e se gli operai possano rintuzzare l'attacco confindustriale senza dover riaffidarsi ai bonzi sindacali. Ma fra gli operai impera lo sconforto più grande, rafforzatop ogni giorno dalle conseguenze dell'inflazione, ed una risposta decisa alle pretese confindustriali appare estremamente improbabile. Persa, fortunatamente, la cieca fiducia nei sindacati, quasi totalmente scomparsa la «sinistra di classe», i lavoratori si trovano senza alcun riferimento – incapaci anche di cercarlo al loro interno – in una situazione di grande incertezza e di grande stanchezza, sempre più alla mercé delle dirigenze aziendali e dei capi reparto.

I prossimi mesi si presentano quindi con le tinte più fosche ed è estremamente difficile individuare su quali binari muoversi per far rinascere la combattività operaia. A mio parere una delle scarse possibilità per i compagni che (come il sottoscritto) lavorano in fabbrica mi pare sia quella di opporsi, innanzitutto con l'esempio, tanto ai voleri delle direzioni aziendali quanto alla disciplina dei capi e dei marcatempo, operando nel contempo affinché eventuali lotte e scioperi spontanei non siano recuperati dalle sfiatate sirene sindacali. Probabilmente una tale opposizione porterà ben pochi risultati immediati, ma potrà forse servire quando (quando?) l'esigenza di lottare sarà di nuovo sentita.

Franco Melandri

lavorate gente lavorate

Il nostro secondo Giovanpaolo, certamente mirabile uomo, poeta, sacerdote per sapienza e coraggio e intraprendenza in difesa dei miseri, è arrivato alla sua terza enciclica: dove ricapitola e ragguaglia il mondo circa le concezioni della chiesa cattolica sul *«lavoro»* e regioni limitrofe: famiglia, impresa, donna, stato, ecc. Dovendo scrivere a ridosso dei fatti, e non essendo riusciti a procurarci le oltre cento pagine del testo, abbiamo cercato di ricostruirne il senso attraverso le magre citazioni e i pingui commenti dei quotidiani a grande tiratura della penisola che, in ragione dell'obiettivo che ci eravamo proposti, ci escono decisamente scornacchiati, e pure un poco «ricchioni» in rapporto al senso generale della professione dell'informazione democratica: attenta ed obiettiva.

Si passa infatti da posizioni di pura piaggeria, dove la palma spetta al Corriere: l'intervento personale del suo direttore impone la drammatica deduzione: «Come poteva il mondo andare avanti prima dell'enciclica papale? Ora finalmente capisco le ragioni degli scioperi e inflazioni e crisi di produttività e nella penisola e nel mondo!»; alle micragnose considerazioni della Repubblica il giorno dopo la glossa del Corriere: ora che finalmente è chiaro il discorso del Corriere, eccola passare a posizioni di micragnosa critica del testo papale nella versione «Corriere della Sera». Ci sono poi le teste fini: come sempre loro teste fini vedono i grandi problemi come problemi di politica estera. Per cui si domandano: «Che ne penseranno gli operai dell'Est? E i politici marxisti, ora come potranno ancora domare la classe operaia loro?» L'enciclica insomma per La Stampa di Torino, come per La Libertà di Piacenza o L'Ora di Palermo ha le sue origini nei fatti polacchi: per dare una mano ai quali il papa spiega che il sindacato non deve fare politica; ed ecco il Cremlino fatto tranquillo, la donna ricevere uno stipendio come casalinga... A prendere per attendibili nel senso le citazioni del messaggio papale riportate dai quotidiani, e fare un minimo di riflessione sopra agli incredibili commenti dei professionisti dell'informazione, le parole del papa appaiono uno dei tanti pistolotti pirlottoni: l'ennesima presa in giro dei lavoratori, per i quali non cambierà niente. Lo scritto papale sarebbe cosa totalmente superflua, ergo pateticamente inefficace, in rapporto all'oggetto che si propone: la dignità del lavoro umano. Questa enciclica è una cosa assolutamente non necessaria, ma che cosa significa, che cosa implica e disvela l'opposto concetto di *«necessario»:* valore che sembrerebbe, a lume della mia comprensione, esattamente antitetico alla *«Laborem Exsercens»?*

La definizione comune: Necessario è ciò il cui contrario è impossibile, oppure ciò che non può essere altrimenti – *è soltanto una spiegazione verbale, una perifrasi del concetto che non contribuisce alla comprensione. Io invece propongo questa definizione reale:* Necessario è ciò che deriva da una data ragion sufficiente; *tesi che, come ogni giusta definizione può essere rovesciata ... solo in quanto afferriamo qualche cosa come conseguenza di una data causa la riconosciamo necessaria, e viceversa. ... Assenza di necessità, sarebbe pertanto assenza di una determinante ragion sufficiente. Ma come opposto al necessario si pensa il contingente, il che non è in contrasto: ogni contingente infatti è tale solo relativamente, poiché nel mondo reale, dove unicamente si incontra il contingente, ogni avvenimento è necessa-*

rio in rapporto alla sua causa, mentre in rapporto a tutto il resto in cui si imbatte nello spazio e nel tempo esso è fortuito. (A Schopenhauer, *«Sulla libertà del volere umano», I, 1).*

Il filosofo tedesco ci offre lo strumento logico-concettuale per decifrare quello che, per un mio stato d'animo, sono tentato di definire, con una scrollata di spalle a commento: «Aria fritta».

Ma la mia estraneità all'evento deriva dal non sentirmi coinvolto nel sistema di ragion sufficienti che fondano le strutture della cristianità da dove procede la «Laborem exsercens», e nelle quali strutture devono sentirsi profondamente implicati anche i giornalisti che giudicano da «laici» il testo papale. Qual'è la ragione di fondo di quelli che condannano l'enciclica? Essa non sposa abbastanza la causa delle donne? Arriva in ritardo ad affrontare un problema fondamentale quale il lavoro? Non svolge a fondo la condanna alle multinazionali?

Siamo una volta tanto laici: la chiesa è forse al mondo per occuparsi del ruolo della donna, delle multinazionali, degli operai? A noi sembra che la chiesa racconti da sempre con laudabile coerenza di essere al mondo per le ragioni di un altro mondo: vero, unico, ultimo, e decisivo. Per essere bene accolti là, la chiesa ci prepara qui! E su questa materia bisogna riconoscere al papa e ai suoi una competenza che ci sembra molto maggiore e molto più meditata di quella dei vari Sboccabaget.

Il luogo dal quale procede causalmente questa enciclica, come tutta l'azione della chiesa cattolica – come di ogni altra chiesa cristiana, marxista o musulmana – è la irrinunciabile necessità di un magistero docetico; del quale anche la detta enciclica è un momento. Questa affermazione: *«irrinunciabile necessità del magistero docetico»* non è nostra, ma è ribadita affermazione di papi, teologi, alti prelati. La qual affermazione, non casualmente, consuona con analoghe affermazioni marxiste, islamiche e di ogni altra fede messianica. Il magistero docetico però abbisogna di educatori, di maestri. Ecco come San Paolo, il teologo teorico del lavoro, vede il problema: *Come l'attività dell'operaio serve a mantenere in vita la comunità fisica, così l'attività del sacerdote serve a mantenere in vita la comunità spirituale. Per cui, come Dio esige che sia pagata una giusta mercede all'operaio per il suo lavoro, così a maggior ragione, esige che la comunità mantenga degnamente il clero.*

Ora, mentre non ci risulta che nella sua bimillenaria vicenda la chiesa abbia mai scomunicato datori di lavoro che scappavano con la cassa, scomunicò inesorabile intere comunità ree di non aver dato la giusta mercede al loro clero. E questo è il senso della scomunica, mai ritirata al liberalismo: che decise in toto di non pagare il salario ai preti cattolici, e così pure insegna il marxismo. Ma torniamo al passo di San Paolo, per i vari Sbocca-baget teologo della classe operaia. Egli, nella sua più celebre che studiata dottrina, traccia un sapiente parallelo, (dedotto per altro dagli evangeli – che però la dottrina delle fonti vuole posteriori agli scritti paolini) tra il comportamento del buon datore di lavoro e la comunità dei buoni credenti. Tecnicamente, una similitudine letteraria. Anche Omero è ricco di similitudini letterarie, del tipo: come un leone, come un fiume, come un serpente, come una giovenca, ma nessuno, fino a oggi si è sognato di affermare che Achille fu un leone, o Elena una giovenca: neanche gli esegeti biblici. Indaghiamo sulla similitudine di San Paolo, che fonda l'operaiologia di Giovan Paolo. Dice San Paolo: gli operai vanno pagati, perché così piace a Dio. Ma quando si smette di pagarli (cioè si reca offesa a Dio) che fanno gli operai? È legittimo credere che S. Paolo credesse che gli operai continuano a lavorare fino a morire d'inedia e di sfinimenti? Tutto si può dire di San Paolo, ma non che fosse fesso. Egli sapeva perfettamente che quella società che non paga gli operai è una società che va in malore: lo aveva davanti chiarissimo. ed ecco perché sceglie questa similitudine, per spiegare a tutte lettere il destino di una comunità che non mantiene i suoi preti: oggi gramscianamente si dice intellettuali organici, e ce n'è che stanno a Montecitorio e poi nei sindacati e poi nei comuni e negli enti locali. Ma torniamo alla similitudine letteraria: perché funzioni deve essere chiara non solo all'autore, ma anche ai lettori. Orbene, se si affronta da un testo competente – si vedano gli studi del prof. Mazzarino – la società grecoromana dell'epoca di San Paolo, si vedrà che da ormai almeno tre secoli il nesso tra benessere e salario adeguato era una conquista teorica su tutte le sponde del bacino mediterraneo; le cui popolazioni però si potevano dividere in due grandi blocchi:

a) gli orientali, nel cui ambito nasce il cristianesimo, che accettavano la presenza della figura dell'operaio, anche dalla parte operaia;

b) gli occidentali, che invece, come l'azione dei Gracchi macroscopicamente documenta, non accettavano la figura istituzionale dell'operaio. O meglio: i romani non volevano ridursi a lavoratori salariati; chiaramente non i senatori, e neanche la burocrazia imperiale che campava di salario: la massa delle plebi.

Ciò premesso, San Paolo riferendosi all'operaio, svolge una metafora letteraria il cui senso è chiarissimo a tutti.

Messo in chiaro che la teologia operaista di San Paolo è una nuda metafora letteraria, vediamo di decifrare la ragione della clamorosa incomprensione del fatto tra i culturicoli moderni. Evidentemente ai tempi pravi di Nerone, quando gli imperatori si divertivano a dar fuoco alle città, la scienza economica insegnava: «Paga l'operaio o finisci male». Poi accadde qualche cosa per cui solo ad Enrico Ford, forse dopo aver letto San Paolo, il fatto risultò ancora chiaro. E infatti Enrico Ford triplicò lo stipendio ai suoi. Ma tra Nerone e Ford non ci stanno duemila anni di bestialità pagana: ci stanno duemila anni di

fulgida civiltà cristiana, dove si scambia la legge scientifica della giusta mercede al lavoratore per un comandamento divino; ovviamente disatteso, come tutti i comandamenti divini. Il problema è: «Perché San Paolo insiste sulla faccenda della giusta mercede all'operaio?» Formuliamo la domanda in rapporto alla teologia pagana, che sembra completamente ignorare il fatto: barbara teologia che abbandona l'essere umano, che è in ogni lavoratore, alla totale mercede del datore di lavoro. Ma le cose stavano proprio così?

Tutta la storia classica è storia di spietati conflitti tra una minoranza di ricchi e una maggioranza che rifiuta di farsi proletarizzare e servire da operaio ai ricchi. Ecco il senso del silenzio della teologia pagana sulla figura dell'operaio: essere in sé contro natura, perché nell'ambito di una comunità di uomini liberi nessuno può predare il lavoro di un altro, asservirlo a sé. Da qui lo schiavo, che è una preda, una vittima, una colpa manifesta e una vergogna pubblica. Ma se così stanno le cose, ecco che la schiavitù – nello zibaldone leopardiano il tema è svolto e chiarito – è una vergogna, e un danno sociale infinitamente minore rispetto alla presenza istituzionale di una classe operaia. Ma la Chiesa si occupa, per definizione, di un mondo a venire, per cui può anche vedere nel dolore presente della società il segno di un riscatto futuro.

La Chiesa può parlare senza vergogna dell'operaio. Può farsi perfin garante della necessità della figura dell'operaio per una buona esistenza sociale, per cui infine dalla parte del dominio si afferma e afferra la possibilità della legittimazione teorica della imprescindibile necessità del lavoro operaio. La fonte biblica è tassativa: «Ti guadagnerai il pane con il sudore della tua fronte». Ma anche l'intellettuale organico suda, metaforicamente, ma suda, nell'anima, ma suda, all'ombra e in allegra brigata, ma suda. E poi dalla Chiesa viene il prete: che si deve occupare del sudore di tutti, mentre ognuno si impicci del sudore suo, ora che si è stabilito che essere operaio non è più una vergogna. Di passaggio abbiamo infine svelato il significato della violenta ripulsa presso i greci e i romani del lavoro manuale. essi non aborrivano il fatto in sé, ma la fatica, l'assoggettamento della propria fatica fisica: della quale erano orgogliosissimi, al profitto altrui.

Intorno alla fine del secolo scorso, non solo per iniziativa di un certo Marx, ci si tornò a vergognare, e individualmente e collettivamente, di questo campare per diversi sudori; ci si tornò a vergognare della figura dell'operaio, e in fabbrica e come salariato agricolo, ma il rossore fu breve e passeggero. La civiltà cristiana, saldamente impiantata; questa civiltà che ci insegna a vergognarci del nostro corpo e dei suoi desideri, che ci insegna ad umiliarci nel servire ora per glorificarci dopo, è riemersa in mille modi. Questa civiltà che ha voluto l'operaio al centro di tutti i processi sociali, lo ha cercato e reclamato fin dalle origini. Ed ecco che un papa torna a parlarne, e tutta la cialtroneria del bigottume sedicente laico, ora può spudoratamente affermare ancora la necessità di questa pubblica vergogna: il lavoro salariato. Ma come essi, gli Sbocca-baget possono capire la profonda abiezione della condizione del salariato? Non sono essi appunto tali?

Se abbiamo individuato lo scandalo profondo, dalla sponda dell'umano, che l'enciclica papale suscita, dobbiamo però ancora cogliere la causa che produce questa necessità di presenza operaia nel mondo; la organica necessità che impedisce di ravvisare nella figura dell'operaio un dato di scandalo e di vergogna per tutto il corpo sociale. Dalla parte di Giovan Paolo II°, abbiamo visto, non vi sono problemi: egli conosce, opposto a un qui e ora, un altrove del quale il qui e ora è una sorta di necessario preliminare, ma perché l'occidente, a incominciare dal nefasto Costantino, accetta la vergogna di questo qui e ora? Supponiamo che ancora ci assalga, davanti al lavoro salariato, la collettiva vergogna degli antichi greci e romani. Che cosa verrebbe immediatamente mezzo in discussione, con il marasma del sindacalismo? Essenzialmente la complessa e proterva e appestante catena della meritocrazia; cioè il portato della struttura della catena della subordinazione gerarchica, mediante la quale le culture della dominazione si riduplicano e tramanda. Il salariato, l'operaio, è la figura centrale, fulcro nella perpetuazione del sistema del dominio. Operaio e lavoro salariato reciprocamente si presuppongono e rimandano entro la logica della dominazione: essi garantiscono i dominatori circa il permanere nel loro dominio, ne sono il fondamento e la legittimazione. Infatti ora chi potrebbe proclamare il valore intrinseco al lavoro in astratto, così come accade invece per il prodotto dell'artifex: sia egli capace di produrre l'Apollo di Veio, o una più modesta figura ornamentale? Chi può ancora pensare la figura della stoffa o il taglio dell'abito come piacere di un disegno, che trascende la fatica del produrli? Ora che l'antecedente immediato del lavoro è la necessità del servire? Così come il funzionario di più alto grado non potrà produrre che lavoro subalterno e subordinato, così anche l'antico lavoro libero dell'artifex viene ora, mediante la perversione operaia, ridotto a servitù e servilismo. Come nasce, come si riproduce questa nefasta pestilenza? E' un discorso che ci porterebbe troppo oltre.

Quel che qui ci preme sottolineare è il contenuto profondamente repressivo e radicalmente oppressivo di ogni discorso che ponga al centro la figura dell'operaio e la sua essenza nel sociale: il rapporto di lavoro salariato come nell'enciclica papale, perché discorso che mira solo e soltanto, non procedendo dalla necessità e urgenza di una radicale negazione della figura dell'operaio alla perpetuazione della servitù.

Piero Flecchia

B.R. CAMPAGNA D'AUTUNNO

Le Brigate Rosse hanno annunciato la «campagna d'autunno», manco fossero un atélier di moda. Potrebbe sembrare ridicolo, a parte la tragicità del tipo di «campagna» annunciato, se tutto ciò non rientrasse in una strategia ben precisa: il tentativo da parte del partito armato di ottenere una «legalizzazione». Legalizzazione che si muove su tre piani. Il primo rispetto allo stato, il secondo rispetto alla società, il terzo rispetto ai «soggetti rivoluzionari». Sono tre piani connessi tra loro, ma sono soprattutto tre aspetti ben distinti verso cui si rivolge la strategia delle B.R.. In parole povere le azioni delle B.R. tendono a contenere messagi per ciascuna di queste componenti. Va detto che per legalizzazione si intende una forma di riconoscimento da parte dei tre soggetti sopra elencati.

Il primo binario su cui si muove questo tentativo è quello dello stato. Si pone su un piano militare, ma è chiaro che lo scopo ed il movente rispondono ad un preciso disegno politico. La stato in quanto tale non può che rifiutare e reprimere chiunque non accetti le sue regole del gioco. Però c'è stato e stato, o meglio esistono modi diversi di gestione del potere. Lo stato che si dice democratico deve mantenere continuamente questa «maschera di libertà» e nello stesso tempo agire per eliminare ogni antagonista diretto e indiretto che, appunto, non accetti le *sue* regole del gioco. Il modo più o meno scoperto con cui questo stato può impegnarsi in questa eliminazione è direttamente proporzionale al grado di «consenso» che ottiene dalla società. Ma anche in presenza di questo consenso, dover ammettere l'esistenza *politica* di questi antagonisti ha dei significati e dei valori per lui molto pericolosi. Primo vuol dire ammettere di fronte alla società che esistono dei motivi e delle situazioni «illiberali» che giustificano l'esistenza di antagonisti fuori dalla legalità (dello stato). Secondo, riconoscere, anche solo militarmente, questi antagonisti vuol dire riconoscerne l'esistenza in senso politico cioè come forza politica, con un proprio disegno politico e sociale, un proprio progetto, una propria struttura. Dato che è impossibile che la società non si chieda, «ma questi cosa vogliono?». Del resto se lo stato non può accettare che le B.R. si facciano a loro volta stato, se non accettandole nel proprio ambito il che è un assurdo trattandosi di due poteri che escludono l'esistenza dell'altro; le B.R. non possono a loro volta comparire come un potere. Perlomeno in questo momento. Per cui la colpa della loro clandestinità e dei loro metodi di lotta viene addossata al sistema che è stato secondo loro il primo ad usarli (strategia della tensione, piazza Fontana, ecc.) essendo incapace di accettare una «opposizione rivoluzionaria» (notare la contraddizione dei termini) costringendola quindi alla clandestinità ed alla lotta armata.

Per far cadere questa maschera democratica e mostrare il vero volto di potere assoluto, senza nel contempo mostrare il proprio di potere antagonista, le B.R. usano la tecnica del «divide et impera». Facendo esplodere le contraddizioni esistenti tra le varie strutture dello stato: partiti, sindacati istituzioni, ecc. esse cercano di mettere a nudo agli occhi della società cosa si nasconde dietro il paravento della «libera dialettica democratica»: la lotta per il potere. Trascinare lo stato sul piano dello scontro armato vuol dire costringerlo ad accettare regole che in realtà è costretto a rifiutare se vuole mantenere intatta la sua «maschera democratica» rispetto alla società, se vuole mantenere il suo aspetto di garante della libertà di fronte alla società. Non a caso chi si dimostra più attento a non cadere in questo tranello e allo stesso tempo più intransigente nel mantenere vivo il concetto di stato democratico come entità, è il PCI. Il quale, per tradizione storica e per interesse politico attuale, ha più forte questo senso dello stato come centralizzazione, «delegata» dal popolo, del potere.

Il fatto di far esplodere questi contrasti per mostrare il volto di «sistema di potere» dello stato, non significa però che le B.R. siano contro il concetto stesso di stato, anzi. Come detto prima quella tra B.R. e stato democratico è una lotta di potere, non contro un potere. Far esplodere le contraddizioni per indebolire il sistema al suo interno e agli occhi della società è funzionale ad un progetto di *partito* aggregatore di tutti coloro che non solo non si riconoscono più in questo stato, ma che se ne vedono oppressi. Dato che il processo di disgregazione e di attacco allo stato porta

sempre ad un restringimento delle «libertà» che esso... concede. Quello che però le B.R. perseguono come fine più immediato è strappare allo stato democratico il «diritto» di affermarsi rappresentante del popolo. Non certo perché le B.R. neghino che lo stato non possa rappresentare il popolo, bensì perché considerano *questo* stato come non rappresentante del popolo. Dove rappresentante del popolo è, secondo l'ottica brigatista, chi lo guida. Da buoni stalinisti essi hanno un concetto molto più verticistico dello stato. Non a caso il principale rimprovero che essi muovono a *questo* stato è di essere inefficiente, incapace di mantenere l'ordine sociale, incapace di stabilire dei valori morali con cui «educare» il popolo. Perché? Perché questo stato non è il rappresentante del popolo, ma il rappresentante di un sistema di sfruttamento «legalizzato»: il sistema di sfruttamento capitalista. Per cui ad essere privilegiata è una classe su un altra, un gruppo su un altro, ecc. Per di più con l'impiccio e l'impaccio di un ingombrante maschera «democratica» che lo costringe a concedere *troppe libertà* indebolendosi e corrompendosi. Da bravi leninisti essi eliminano questa disparità tra le classi riconoscendone una sola e concentrando nello stato e nelle sua dirigenza il compito di guida e di gestione di questa società monoclassista. Naturalmente guida che agisce esclusivamente per il bene di questa società!

Ma come possono credere e pretendere che la società italiana accetti un progetto del genere? A loro non interessa affatto che la società accetti e creda in questo progetto, a loro interessa il potere e la lotta per ottenerlo. Non vi è però in ciò la stessa sete di potere che anima gli arrivisti e i maggiorenti che costituiscono la classe di governo attuale, bensì l'ambizione messianica del ruolo di guida del popolo, di avanguardia rivoluzionaria. Ambizione di chiaro stampo cattolico con la sua carica manichea. Ambizione che riveste i panni della ineluttabilità e della missione «divina», per cui considerazioni di ordine morale, od obiezioni di ordine pratico e qualitativo che si possono fare al loro progetto, non li toccano e non li fanno scomporre più di tanto. Tutto ciò non significa che non tengano conto della società, anzi. Pur non essendo questa la società di cui vogliono essere guida, essi la vogliono come interlocutrice, proprio perché ciò è funzionale al loro progetto. I brigatisti sanno benissimo che la realtà sociale italiana non è una realtà di tipo sud americano o terzomondista. Essi sanno benissimo che si trovano in una società la cui realtà è quella di una società dell'abbondanza di tipo industriale occidentale, pur con contorni tutti italiani. Ma per loro è valido qualsiasi strumento, cosa o persona che sia, che si riveli utile e funzionale a questo progetto. Quando questa funzionalità cessa, lo strumento viene abbandonato o distrutto. Si pensi ai discorsi fatti in questa fase dalle B.R. sul «proletariato prigioniero» e si ragioni sulla fine che farebbe questo, divenuto «criminalità degradata e irrecuperabile» se le B.R. ottenessero il potere. L'esempio della Cambogia è ancora fresco!

Dato che viviamo in quella che viene comunemente definita la società dello spettacolo, è giusto, secondo l'ottica brigatista, che si utilizzino gli strumenti e i linguaggi tipici di questa società. Caratteristica di una società dello spettacolo è l'esistenza di una scala di valori indotti che contraddistingue ogni suo aspetto: morale, sociale, politico, economico ecc. Valori indotti che hanno chiaramente un significato simbolico, ovviamente funzionale a chi li produce. Questo rappresentare e parallelamente creare la realtà per simboli (positivi a cui attenersi, negativi da combattere) ha bisogno di un linguaggio che si esprima per simboli. Di un codice di linguaggio che aiuti a capire questi simboli. In questo senso è da intendersi la società dello spettacolo, cioè una società in cui la realtà non è quella che vediamo, ma quella che viene rappresentata da ciò che i valori indotti simboleggiano. E' chiaro quindi che chi produce questi valori lo fa a proprio vantaggio e quindi detiene il potere.

Le B.R. hanno capito il gioco alla perfezione, anche perché rientra nella loro logica di gruppo alla ricerca di un potere, ed hanno perciò cominciato a produrne in proprio. La loro struttura politica ed ideologica non solo accetta questa divisione gerarchica dell'ordine sociale espressa attraverso valori simbolici, ma la prevede. Quello a cui essi tendono ideologicamente e praticamente è la sostituzione dell'ordine di valori esistente con il proprio. Dato che chi controlla questi valori e la loro produzione controlla il potere. Per fare ciò il mezzo migliore attualmente a disposizione sono i mass-media: questo spiega il braccio di ferro con lo stato che ne vorrebbe bloccare l'utilizzo (black-out, controllo e se occorre repressione di chi contravviene ai suoi ordini, ecc.). In questo però le B.R. hanno buon gioco data da una parte la mancanza di omogeneità del sistema di potere e dall'altra la struttura stessa del mezzo che non si fa certo scrupoli di ordine morale o politico, poiché non vive certo in funzione di un' informazione da fornire alla società, ma in funzione di un profitto dove le informazione sono la merce di scambio. In parole povere ciò che fa notizia è ciò che aiuta ad aumentare la tiratura o l'ascolto come ad esempio l'intervista con le B.R. pubblicata dall' *Espresso*, non certo ciò che può realmente interessare alla gente.

In questo senso si deve intendere lo scopo delle «campagne». Esse sono indirizzate sia come progetto che come realizzazione a colpire *in modo simbolico* dei simboli negativi del sistema. Azzoppare, rapire e/o ammazzare chi *simbolicamente* manovra questi aspetti negativi contiene un messaggio specifico indirizzato a tutte e tre le direttrici verso cui si muove il partito armato. Per lo stato vogliono essere un simbolo di efficienza e di conoscenza dei meccanismi della sua struttura di potere, in funzione di quanto detto prima come strategia politica delle B.R. rispetto allo stato stesso. Per la società vogliono essere una dimostrazione di capacità politica e di amministrazione del potere ed in particolare della giustizia che lo stato «borghese e corrotto» non sa più adempiere. La «giustizia» delle brigate rosse è una giustizia più determinata e più efficiente. La sua capacità di analisi politica, secondo loro, delle colpe dei giustiziati non è inficiata dalle pastoie e dalle pastette in cui è invischiata la giustizia dello stato borghese. Questo è il messaggio che le B.R. inviano alla società con le loro «campagne». L'aspetto massimalista della loro giustizia è da una parte una dichiarazione politica di incorruttibilità e di rifiuto di tutto ciò che non sia scritto nei loro codici non scritti e che potrebbe inficiare il giudizio;

dall'altra è un avvertimento in chiave di efficenza a chi rifiuta di aderire al loro progetto. Mai come in questo caso è valida la massima: «chi non è con me è contro di me». Di fronte alla società essi vogliono assumere il ruolo di reali giustizieri e controllori dell'ordine sociale, sia per coloro che ritengono «amici» ma soprattutto per i «nemici». Non vi è certo un progetto insurrezionale immediato nelle «campagne» che essi intraprendono, ma un disegno politico che ha la doppia funzione di sgretolamento del potere statale e di diffusione del loro verbo. Sostituendosi alle strutture dello stato nella funzione di controllori dell'ordine e della giustizia essi tendono a dimostrare la superiorità del sistema da loro proposto. Anche se ogni campagna ha nel contempo una funzione pratica specifica, il disegno di base è quello sopradetto. Quando le B.R. iniziarono la campagna contro i giornalisti vi era da una parte il bisogno di colpire e di avvertire degli strumenti del potere, dall'altra il bisogno di indicare alla società non la negatività dello strumento, ma la negatività di chi lo usava. Mentre con la campagna nelle fabbriche vi era il bisogno di colpire dei simboli puri del sistema di sfruttamento capitalista e dall'altra di sostituirsi ai sindacati ormai facenti parte del sistema di sfruttamento, per farsi riconoscere dagli operai come interlocutori e come operatori «efficienti».

Quello che conta in questo momento per il partito armato è riuscire a costituire una base sempre più vasta che riconosca in lui la guida e il rappresentante. Una base che assolva alla doppia funzione di serbatoio e di legittimazione, di legalizzazione delle B.R. come partito della «santa canaglia», come rappresentante ed efficente esecutore delle istanze di chi vede la classe dominante come nemico irrecuperabile e lo stato come esecutore dei suoi voleri. Questa base è rappresentata dai cosidetti «soggetti rivoluzionari», etichetta che le B.R. applicano a tutti coloro che ritengono utilizzabili a breve termine nel loro progetto di destabilizzazione. Il che non significa affatto che questi soggetti siano i rappresentanti della classe sociale che esisterebbe in uno stato del tipo di quello propugnato dai brigatisti. Anzi, si pensi solamente all'esempio del «proletariato prigioniero» fatto pocanzi. Questa base diventa «soggetto rivoluzionario» nel momento in cui è utile alla fase attuale del progetto, e per suoverla dallo stato di passività in cui si trova i metodi impiegati sono tanti. Primo fra tutti la spinta destabilizzatrice verso lo stato che lo spinge a ridurre gli spazi di libertà che concede. Tutto ciò rende sempre più incolmabile il divario tra lui e i cosiddetti «soggetti rivoluzionari».

Altro elemento di aggregazione è il fascino che l'efficentismo dimostrato militarmente esercita su questi soggetti abituati a non avere voce in capitlo e di conseguenza ad essere del tutto indifesi. E' ovvio che non si tratta di una aggregazione spontanea e cosciente, ma di un cambio di campo. Del resto sta a dimostrare tutto ciò il fatto che i rapporti di forza e gerarchici esistenti nella società attuale, li possiamo ritrovare tali e quali nell'organizzazione brigatista. Non si tratta quindi del risultato di un'emancipazione, ma di una scelta di campo vuoi ragionata vuoi forzata dagli eventi. Se qualcuno viene pestato tutti i giorni da un altro più forte di lui, cercherà prima o poi di presentarsi con un amico grande e grosso, che si dice anche disposto a morire per lui, per difendersi o vendicarsi. Non si fraintenda questa descrizione dei «soggetti rivoluzionari» come un atto di dispregio, ma riconoscere in uno sfruttato costretto ad azioni «abbiette» una vittima della società non vuol dire accettarne il ruolo come naturale. Anzi parlare di emancipazione vuol dire proprio negare questo ruolo per riconoscerne un altro di essere umano reagente con tutti i mezzi alla società che lo costringe a compiere quelle azioni.

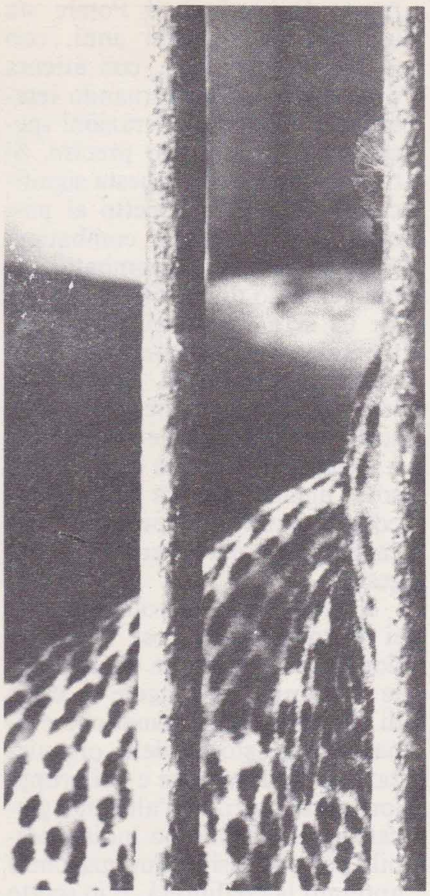
Questa è in linea di massima la strategia attuale delle B.R.: aumentare la disgregazione sociale e quella della organizzazione statale per portare il loro scontro su un piano di ineluttabilità. Questa la strategia, ma non è detto che funzioni. Infatti rischia di naufragare per vari motivi. Primo fra tutti il processo di legalizzazione che le B.R. portano avanti verso lo stato rischia di diventare un'arma a doppio taglio. Perché se è vero che ciò significherebbe il riconoscimento come forza politica antagonista, l'ammissione di fronte alla società dell'esistenza di un potere egemone, ecc. è anche vero che ciò tornerebbe funzionale allo stato stesso. Le B.R., cioè, verrebbero a diventare una sorta di partito semilegale rappresentante di quella fascia di proletariato emarginato e di tutti coloro che non riescono ad essere integrati nel sistema. Partito semilegale e comunque clandestino che assolverebbe però, paradossalmente, una funzione sociale utile allo stato. Una funzione di controllo involontario. Del resto la società accetta già tipi di organizzazione di questo genere come la mafia o la camorra, le accetta come mali necessari anche se a parole si dice contraria. E' molto più facile controllare e indirizzare una associazione con dei capi e delle strutture che una miriade di individualità. Lo stato del resto, nonostante sia indebolito, è ancora saldo gestore dei mass-media e non fa molta fatica a far accettare alla società, che del resto da sé stessa emargina questa fascia di irrecuperabili e non vi si riconosce, una realtà del genere.

La spinta alla destabilizzazione dello stato per costringerlo a militarizzarsi è un rischio calcolato, anzi più che un rischio è un passaggio obbligato della strategia brigatista che può andare bene o può andare male. Lo si è visto già in altri casi. Laddove la lotta armata non ha alle spalle un appoggio popolare (giustificato da delle situazioni di smaccata contraddizione sociale o piolitica: Cuba, l'Irlanda, ecc.) essa è stata costretta a crearlo costringendo lo stato alla militarizzazione. Però il risultato è stato quasi sempre perdente, per la lotta armata: Vedi l'Argentina, l'Uruguay, ecc. Per di più siamo in Italia, dove la situazione sociale è quella di una società del benessere, quindi risulta difficilissimo cercare di abbattere dei valori basati su un apparente privilegio, per sostituirli con degli altri legati per di più ad un soggetto sociale ancora da venire. Utilizzando tra l'altro la violenza come forma di comunicazione.

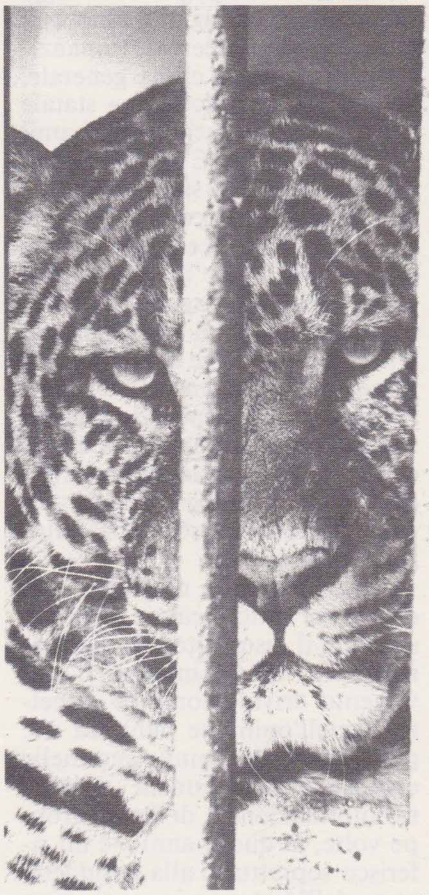
Fatto sta che in mezzo a questo scontro tra poteri rimangono schiacciati tutti coloro che non accettano questa logica. Per di più lo stato continua a fare il suo dovere di stato, aumentando la repressione. Non gli par vero di avere una motivazione valida e utile a tutti gli usi. Con il consenso della gente sta chiudendo quei pochi spazi in cui ancora era possibile muoversi.

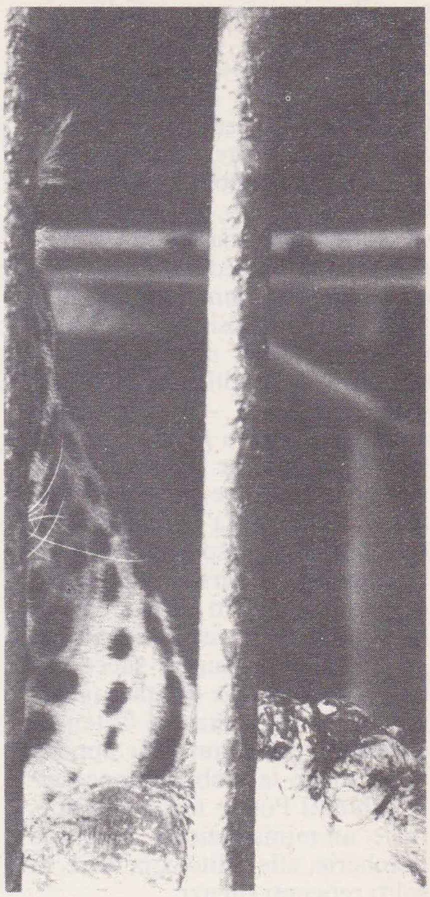
Gabriele R.

foto Carlo Arcari



repressione campagne SI campagne NO





Sacco e Vanzetti: bastano questi due nomi per testimoniare quale importanza possa esercitare una campagna in difesa di compagni ingiustamente sospettati, incriminati, condannati. Nel loro nome, contro la «giustizia» di Stato che li volle morti a tutti i costi, si sviluppò infatti in tutto il mondo una vasta mobilitazione, di cui gli anarchici furono gli iniziatori e gli animatori, non gli unici protagonisti: si mosse gran parte della sinistra americana ed europea, firmarono appelli illustri personalità della scienza e dell'arte, scesero in piazza milioni di persone nel corso di anni e anni. Non si trattò solo di una gigantesca mobilitazione in difesa di due innocenti, ma anche di un atto d'accusa collettivo contro la «giustizia» di Stato: il dramma di quei due anarchici era tragicamente legato ai perversi meccanismi del Potere, alla sua macchina giudiziaria prostituita, alla volontà del governo americano di dare una lezione agli anarchici, ai sovversivi, agli immigrati. La campagna per Sacco e Vanzetti divenne inevitabilmente una battaglia contro il Potere.

La sua tragica conclusione – l'assassinio dei due anarchici – non ne segnò in un certo senso la sconfitta: se si era rivelato impossibile salvar la vita di Sacco e Vanzetti, essi potevano a buon diritto gridare ai loro carnefici ed al mondo intero «la nostra agonia è il nostro trionfo». Quanto ciò fosse vero, al di là di qualsiasi sospetto di retorica, sta a testimoniarlo il fatto che oltre mezzo secolo dopo la loro vicenda suona ancora atto d'accusa contro la «giustizia» di Stato ed è profondamente radicata nella coscienza popolare.

In tempi a noi più vicini, la campagna per la scarcerazione di Valpreda e degli altri anarchici accusati per la strage di piazza Fontana si presenta altrettanto ricca di insegnamenti. Lanciata dagli anarchici all'indomani dell'attentato e dell'assassinio di Pinelli, la parola d'ordine «Valpreda è innocente, la strage è di stato, Pinelli è stato assassinato» venne solo successivamente ripresa prima da *Lotta Continua* e da altri gruppi extra-parlamentari, quindi da strati sempre più vasti della sinistra e dell'opinione pubblica. Anche in questa campagna la «giustizia» di Stato è stata analizzata e smascherata con tutte le sue infamie, i suoi Guida, i suoi Cudillo, i suoi altolocati protettori, i suoi agenti segreti fascisti, le sue prove inconsistenti, i suoi riconoscimenti truccati: la campagna *per* Valpreda è stata al contempo battaglia *contro* lo Stato, una grande occasione per far aprire gli occhi a tanta gente sul

suo funzionamento. Sull'onda della campagna contro la strage *di Stato* (già questa definizione, accettata ormai da tutti, dà il tono di quella battaglia), si riuscì a capovolgere presso ampi strati di opinione pubblica (soprattutto, ma non solo, di sinistra) lo stereotipo dell'anarchico bombarolo, sognatore ed assassino, accreditando un'immagine ben più vera, ben più positiva del nostro movimento, dei nostri militanti (la figura di Pinelli) e delle nostre idee. Ed inoltre – non lo si dimentichi – è solo grazie a questa mobilitazione che Valpreda è stato scarcerato, che la «verità» di Stato si è palesata per quello che era, che si è respinta come un boomerang la serrata campagna di calunnie contro gli anarchici e la sinistra extra-istituzionale in genere. Gli sviluppi successivi dell' *affaire* Strage di Stato (valga per tutti la sentenza di Catanzaro) hanno dimostrato che appena viene meno la mobilitazione della gente, il Potere torna alla normale amministrazione delle sue porcherie, alle solite coperture, ai soliti reticenti silenzi.

Questi di Sacco e Vanzetti e di Valpreda sono solo due esempi – seppur forse i principali nella storia dell'anarchismo di lingua italiana – di campagne politico/giudiziarie in difesa di compagni accusati, contro qualsiasi evidenza processuale, di reati che non hanno commesso, di cui si proclamano innocenti. Pur con la loro specificità, stanno entrambi a testimoniare quanto lo spirito di solidarietà umana, applicato a vittime di così evidenti ingiustizie, possa trasformarsi in rivolta contro queste stesse ingiustizie, contro chi le compie e chi le permette, in definitiva in presa di coscienza e in volontà di lotta. Le vicende umane dei compagni detenuti, le persecuzioni contro di loro, le loro lettere dal carcere, il loro comportamento processuale vengono così a travalicare la dimensione «singola» per assumere un valore collettivo, simbolico, in cui finiscono per riconoscersi tutti coloro che non sono disposti a lasciar passar qualsiasi infamia senza nemmeno tentare di reagire.

Oggi come oggi, campagne come queste sono francamente impensabili. Non certo perché il Potere sia migliorato. Non certo perché non vengano più commesse ingiustizie di ogni tipo in nome della giustizia, né perché non vi siano più in carcere persone palesemente innocenti, vittime di montature politico/giudiziarie. Anzi, le spregiudicate misure a sostegno dei «pentiti» hanno aperto nuovi capitoli nella storia dell'infamia giudiziaria, mettendo ancor più a nudo – per chi lo voglia vedere – il vero volto della giustizia di Stato: quel volto tanto efficacemente descritto nel celebre brano di *Spoon River* che campeggia anche sulla tomba di Giuseppe Pinelli.

Se simili campagne sono oggi impensabili, le ragioni sono ben altre e vanno ricercate innanzitutto nel mutato clima generale, nella ventata di «cultura» statale che ha investito negli ultimi anni la nostra società. E' questo un fenomeno di cui ci siamo occupati spesso su queste colonne, anche per mettere in luce le gravissime responsabilità che in questo processo reazionario spettano al lottarmatismo: non ci riferiamo solo alle B.R., ma anche a quelle organizzazioni e tendenze lottarmatiste che, pur pretendendo contrastarne l'egemonia (in qualche caso, da un punto di vista antiautoritario), vi sono strategicamente succubi, perché succubi della mitologia lottarmatista.

Vi è un altro elemento che deve esser sottolineato ed è precisamente il discredito che oggi caratterizza, nel suo insieme, il movimento «rivoluzionario» rispetto a quell'opinione pubblica che pur si vorrebbe coinvolgere nelle campagne di denuncia, di controinformazione e di lotta. Troppe volte, in questi anni – e mi riferisco soprattutto alla cosiddetta area dell'Autonomia – si sono lanciate campagne «innocentistiche» alle quali non credevano nemmeno i loro promotori, dal momento che si riferivano a persone e gruppi notoriamente responsabili dei fatti loro addebitati, quando non addirittura colti sul fatto e decisi nel rivendicarlo. Altre volte si è farneticato che «siamo tutti colpevoli», magari parlando delle «scelte di una generazione», cercando così di coinvolgere – almeno emotivamente – tanti militanti di sinistra nelle scelte e nelle azioni dei lottarmatisti. Sulla falsariga degli allucinanti proclami letti dai brigatisti in tribunale, si è parlato di «repressione alla sudamericana», sempre indiscriminata, mentre la realtà era ed è ben diversa: forte della lezione del '69 – quando la montatura anti-anarchica mostrò presto la corda – il Potere sta agendo, negli ultimi anni, con maggiore precisione, con attenta discriminazione, alternando retate intimidatorie e operazioni specifiche con obiettivo preciso. Si trattava di cogliere questa significativa differenza rispetto al passato, continuando a combattere tutte le battaglie «combattibili» ma evitando di coprirsi di ridicolo. Ci si è invece rifiutati strumentalmente di distinguere tra la doverosa solidarietà umana con le vittime della repressione ed il sostegno politico alle loro azioni – sostegno che può e deve esserci solo quando ci sia sostanziale coerenza tra chi promuove la campagna e chi rivendica il suo gesto.

Il movimento «rivoluzionario» si è comportato così in modo doppiamente suicida: da una parte si è limitato a fungere da cassa di risonanza delle tematiche e financo degli slogan delle organizzazioni lottarmatiste e dei gruppi loro sostenitori, dall'altra si è giocato quel patrimonio indispensabile per quasiasi minoranza che è appunto la credibilità. E lo scotto lo stiamo pagando oggi, quando il Potere sta accentuando la sua repressione apparentemente «morbida» e lo può fare con ben maggiore tranquillità che in passato.

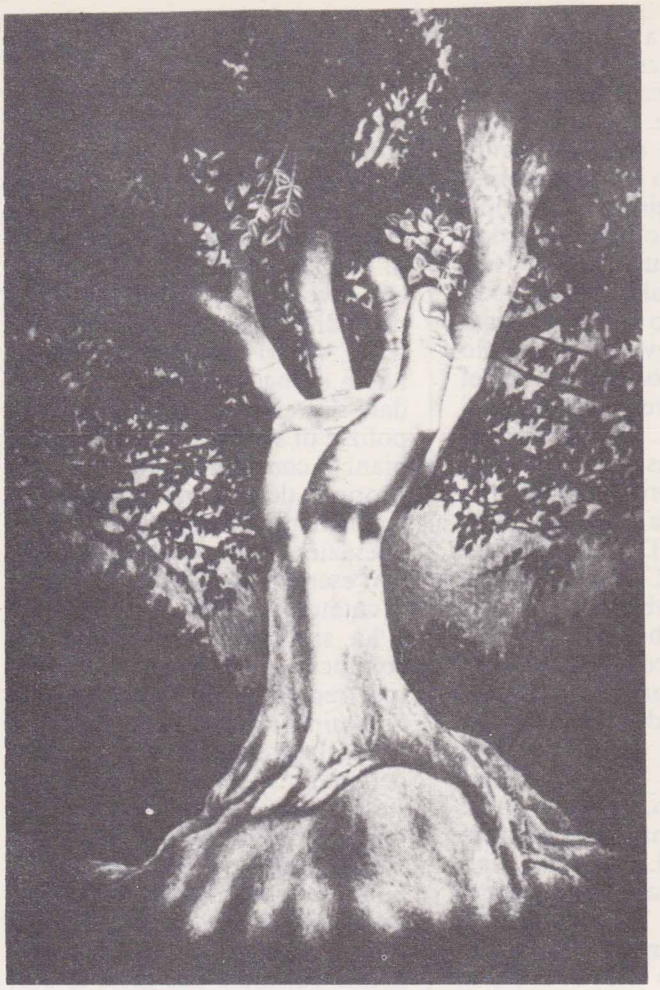
La situazione è tutt'altro che allegra. Certo è che il folle progetto lottarmatista va combattuto e battuto anche sui terreni – quali il carcerario e le campagne antirepressive – sui quali è riuscito a imporre in questi anni, anche grazie a tanti utili idioti, la sua egemonia. La situazione carceraria, per fare un esempio, è gravissima, esplosiva: la violenza provocata dall'istituzione totale, commistionata a quella sociale compressa tra quattro mura, ha trasformato le carceri in un'infamia ancor più allucinante che in passato – un 'infamia che simboleggia l'attuale assurdo assetto sociale. Non si può accettare che le B.R. ed i loro accoliti si facciano «rappresentanti» di questo malcontento, di questa volontà di lotta e di trasformazione sociale. E se nel breve periodo non si può ragionevolmente pensare di sconfiggerle, bisogna comunque muoversi in questa direzione, perché Stato e lottarmatismo – non ci stancheremo mai di ripeterlo – si muovono su binari paralleli, funzionali l'uno all'altro e soprattutto entrambi funzionali alla cultura del dominio, della delega, del

potere.

Sul doppio fronte della lotta contro il Potere istituzionale (lo Stato) e contro gli aspiranti «nuovi» padroni delle Brigate Rosse (che già oggi tendono a imporre, ovunque possono, il loro «potere rosso»), è necessario riprendere con decisione l'attività di controinformazione e di lotta, partendo proprio da quei casi di smaccata ingiustizia, di palese violazione della verità e delle stesse norme giudiziarie che il Potere si è dato. Partendo da queste vicende, da questi casi giudiziari, è necessario allargare il discorso alla repressione in generale, analizzando e smascherando il funzionamento delle istituzioni, *in primis* della giustizia.

Significativa è la vicenda giudiziaria della compagna Monica Giorgi, condannata lo scorso luglio ad oltre 10 anni di carcere, al termine di un processo allucinante (ne abbiamo riferito sugli scorsi numeri della rivista) e attualmente detenuta nella sezione speciale femminile del carcere di Messina. Si è trattato di un processo-farsa, nel corso del quale non solo non sono emerse prove a carico di Monica, ma sono addirittura crollati quei pochi indizi che l'accusa aveva costruito grazie alla collaborazione di due «pentiti». Alla difesa è stato impedito, in alcune fondamentali fasi processuali, di svolgere il suo compito e, fra l'altro, di denunciare in aula alcune «oscurità» (quanto mai chiare!) dell'istruttoria. Insomma, sia per gli aspetti processuali sia per il comportamento di Monica (che ha ribadito la sua estraneità al lottarmatismo, rivendicando invece la sua passata militanza anarchica), questa vicenda permette di passare dalla doverosa solidarietà umana alla più generale denuncia della «giustizia», senza alcun cedimento alla logica lottarmatista. Battaglie come questa debbono essere combattute con decisione, se non si vuole che il Potere, approfittando dell'assenza di qualsiasi opposizione, la faccia sempre più da padrone, in maniera sempre più cinica e sfacciata. A simili battaglie di giustizia possiamo e dobbiamo cercar di coinvolgere quanta più gente possibile, in un nuovo corale atto d'accusa contro quella «giustizia» di Stato che in *Spoon River* non a caso era simboleggiata da una baldracca.

Paolo Finzi



I PARCHI DELL'INGANNO

Quando alla fine degli Anni Sessanta il potere capitalista propose la creazione del Parco Nazionale del Gennargentu ci fu una ferma risposta negativa da parte delle popolazioni sarde, quasi una sollevazione popolare preceduta e animata da un dibattito politico di base di così ampia partecipazione da non avere l'uguale nella storia della Sardegna. L'idea del Parco Nazionale del Gennargentu viene studiata dalla Generalpiani nel 1962 e inserita nella legge 588, la legge della Rinascita – la famigerata *latitante* che servì alla classe dirigente regionale per coprire l'invasione e la rapina coloniale del capitalismo. L'idea del Parco, nelle sue più profonde motivazioni, si rifaceva al Piano Mansholt – l'Europa divisa in aree di uso e produttività diversificate secondo l'interesse del capitalismo USA – ed era strutturato in tre zone, ciascuna caratterizzata da differenti vincoli. La prima zona, di riserva integrale, divisa a sua volta in tre zone: a) territorio dei comuni di Arzana, Desulo, Fonni, Gairo, Seui e Villagrande; b) territorio dei comuni di Oliena, Orgosolo, Talana e Urzulei; c) territorio dei comuni di Baunei e Dorgali. La seconda zona, di riserva generale guidata, comprendente i territori precedenti più quello di Aitzo. la terza zona, di pre-parco, costituita da una fascia che delimita le due precedenti, con la funzione di preparare e proteggere il Parco. Si estende sui territori dei comuni di Arzana, Baunei, Dorgali, Fonni, Ilbono, Lanusei, Talana, Urzulei, Villagrande Strisaili.

I vincoli relativi a ciascuna zona sono i seguenti. *Per la prima zona.* Divieto di ogni sfruttamento forestale, agricolo, minerario; di ogni prospezione e scavo, sondaggio, terrazzamento, costruzione; di ogni lavoro tendente a modificare l'assetto del terreno o della vegetazione; di ogni atto che rechi turbamento alla flora o alla fauna; divieto di introduzione di specie zoologiche e botaniche indigene o importate. Vi si potrà accedere soltanto mediante visite autorizzate e accompagnate e vi sarà vietato il campeggio. *Per la seconda zona.* Divieto di caccia e di pesca, di ogni sfruttamen-

to minerario; di ogni atto che rechi turbamento alla flora e alla fauna; di introduzione di qualsiasi specie zoologica e botanica; di ogni costruzione. Saranno consentiti il pascolo e l'allevamento solo se questi non comporteranno opere di sistemazione che modifichino il paesaggio naturale e non turbino comunque l'attuale vita animale e vegetale. *Per la terza zona.* E' previsto un piano paesaggistico. E' previsto un vincolo forestale per la conservazione del patrimonio arboreo e un piano di rimboschimento. Divieto di introdurre piante estranee. Obbligo di piani regolatori per la rete urbanistica. Caccia regolamentata dall'Ente Parco. Divieto di aprire miniere o cave. Controllo di modifiche a piani urbanistici da parte dell'Ente Parchi.

Il momento scelto dai padroni al governo per far passare il progetto del Parco del Gennargentu era quanto mai sbagliato. Alla fine degli Anni Sessanta l'Isola era in fermento, diciamo pure alla soglia di una vasta sollevazione popolare. Le cause del malcontento popolare sono note: smantellamento delle miniere; l'agricoltura depressa e scoraggiata in ogni modo (l'ETFAS ha in pratica questa funzione insieme a quella di disarticolare il movimento cooperativistico contadino); l'allevamento iugulato e prostrato con il ricatto dei pascoli e il ricatto dell'industria casearia in mano i primi ai latifondisti assenteisti e la seconda al capitale continentale; la pesca abbandonata a forme e tecniche rudimentali, schiacciata da una concorrenza straniera con tecnologie altamente produttive (la regione sarda è in quel periodo presente con un solo moderno peschereccio... in disarmo!); il turismo lasciato in balia degli speculatori stranieri che si impadroniscono di quasi tutte le coste; l'occupazione militare sempre più massiccia e oppressiva; impianto delle petrolchimiche, non soltanto cattedrali nel deserto ma «cattedrali che producono il deserto»; redditi bassi; disoccupazione; emigrazione che raggiunge gli aspetti drammatici dell'esodo in massa. Infine, su questa situazione di pianificato sfacelo economico e sociale, si inserisce il disegno di sperimentazione nell'Isola di nuove tecniche di repressione popolare: in una situazione di malcontento che favorisce il sorgere di fenomeni di banditismo nelle zone interne, nuovi fenomeni di criminalità vengono incentivati per dare il pretesto a speciali forze di polizia di sperimentare sul vivo i piani di controllo militare del territorio e della gente: battute, rastrellamenti, arresti in massa, operazioni di controguerriglia con esercitazioni di truppe paracadutate e così via.

La situazione è esplosiva. Si comincia con il contestare i metodi repressivi della polizia, poi l'amministrazione della giustizia, infine la credibilità non soltanto del piano di rinascita ma della stessa classe dirigente e dei partiti politici tradizionali. Nasce e si sviluppa un vasto movimento popolare anticolonialista, sostenuto da forze e gruppi extraparlamentari. Un movimento apparentemente culturale che getta le basi per un fronte nazionalista, per il separatismo. Un movimento che verrà appoggiato anche da forze rivoluzionarie esterne (Feltrinelli, anarchici, marxisti-leninisti) senza per altro riuscire mai a coagularsi con il tessuto rivoluzionario popolare sardo. Dopo i Centri di cultura laici di formazione civica, che hanno svolto un importante funzione di sensibilizzazione politica sui problemi di comunità in Sardegna, nascono i Centri culturali politici nei più importanti centri delle Barbagie, a Baunei, a Talana, a Orgosolo, eccetera. Il Teatro Dioniso agisce a Mamomiada. Di quegli anni sono le rivolte di Orgosolo: la prima, che dichiara decaduta l'amministrazione comunale, che ribattezza il municipio «casa del popolo» e getta le fondamenta per «la repubblica di Orgosolo»; la seconda, contro l'occupazione militare dei pascoli di Pratobello.

La risposta che nel 1969 le popolazioni danno alla proposta di creazione del Parco del Gennargentu è decisa, dura, politicamente motivata. Leggendo le prese di posizione delle diverse comunità sarde – purtroppo ancora inedite – si ha una chiara dimostrazione di conoscenza della questione e di maturità e responsabilità rivoluzionarie. La valutazione negativa del Parco è unanime. Viene demistificata l'intenzione del padrone capitalista che sostiene di voler creare il Parco in difesa della natura. L'intenzione dei padroni – viene gridato – è quella di «far sparire dalla carta geografica circa la metà della provincia di Nuoro». Lo scopo neppure tanto inconfessato del potere capitalistico è quello di un progressivo spopolamento delle zone interne, in funzione di uno sviluppo capitalistico da rapina nei poli di Cagliari e Sassari. Si parla perfino di «una soluzione finale del popolo sardo» – intendendo per «sardo» il barbaricino, il pastore, la componente primaria e resistente della cultura sarda. In un suo documento, il Circolo culturale giovanile di Baunei, scrive sottolineando: «Respingere il Parco e il Piano per la pastorizia è una urgente necessità perché si tratta di salvare la propria esistenza sia come entità numerica sia, soprattutto, come civiltà».

Certamente è puttanesco, sfacciatamente puttanesco che il sistema di potere capitalistico si proponga all'umanità come il difensore della natura, quand'egli è il primo e unico responsabile dell'inquinamento e della degradazione della natura. Quando per la prima volta saltò fuori l'idea del Parco del Gennargentu, con altri sardi espressi la mia opinione negativa. E non perché non trovassi e non trovi utili i parchi e necessaria la protezione del patrimonio naturale, delle specie animali e vegetali. In questo senso il mondo dovrebbe essere pieno di parchi. Ma non si può pensare di salvare la natura senza salvare l'uomo. Prima dei parchi per la protezione della natura o insieme a questi bisognerebbe vedere sorgere «i parchi per gli uomini» – dove essi possano vivere liberi e felici. In una società fatta a misura d'uomo, l'uomo vive come componente della natura e non c'è neppure bisogno di parchi e riserve per salvare specie animali, vegetali e umane in via di estinzione a causa della criminale opera di rapina e sterminio da parte del potere economico.

Scrivevo testualmente allora,

ed ero – come per altri problemi della mia terra – un facile profeta: «Il problema della conservazione e della difesa della natura è diventato il *leit motiv* dell'ultimo scorcio del secolo ventesimo e probabilmente continuerà ad esserlo anche nel ventunesimo – sempre che l'umanità abbia a trovare in futuro l'aria sufficiente per ossigenarsi il cervello. Un problema di per sé chiaro e semplice e allo stesso tempo irrisolvibile. Gli uomini – o chi per essi – sono andati costruendosi un tipo di civiltà che si sviluppa a scapito della natura; il progresso umano sembrerebbe cioè andare di pari passo con la distruzione del patrimonio naturale e quindi dello stesso uomo che ne è parte e che della natura ha bisogno per vivere. Ci troviamo davanti a un formidabile rompicapo: se vogliamo mangiare dobbiamo sorbirci l'inquinamento e tutti i veleni e i condizionamenti della civiltà industriale; se vogliamo conservare il patrimonio naturale e una certa autonomia e dignità dobbiamo crepare di fame. Sul piano ideologico, questo *rompicapo* sta già creando una confusione del diavolo: non si capisce più chi siano i conservatori e chi i progressisti. Infatti, vediamo certi capitalisti e intellettuali di indiscussa fede rivoluzionaria battersi insieme in difesa della natura minacciata e vediamo altri capitalisti a braccetto con leaders dei popoli ex coloniali promuovere l'industrializzazione delle aree sottosviluppate per migliorarne il tenore di vita, seppure ciò comporterà anche lì la distruzione del patrimonio naturale, su cui poi altri capitalisti-Cassandre spargeranno fiumi di lacrime. La Sardegna – regione autonoma – è una di queste aree che ha imboccato la via della industrializzazione per uscire – dice – dalla sua millenaria arretratezza. Con quali risultati dirò più avanti, brevemente.

Ci si chiede se l'umanità, davanti alla minaccia della propria distruzione, non si decida a modificare le attuali strutture dell'attuale sistema per aprirsi finalmente una strada nuova, dove il progresso umano coincida con la conservazione dell'equilibrio naturale. Purtroppo è utopia una nuova società che non sacrifichi su alcun altare i valori e le esigenze naturali dell'uomo. Utopia non perché una tale società non possa organizzarsi ed esistere, ma perché nella sua grande maggioranza l'umanità è assente o è incapace o è incatenata: a decidere del presente e del futuro di tutti sono i pochi, gli eletti, i privilegiati – ovunque, nel mondo.

Io ho fede nell'uomo, nella sua capacità di redenzione: egli ha in sé ogni seme di progresso. Ma non basta la fede. L'uomo delle aree industriali è ridotto a un automa, vive condizionato dagli impulsi che gli manda la *centrale* del sistema consumistico. L'uomo delle aree sottosviluppate è ridotto ad animale famelico che vive nel continuo assillo del cibo per sfamare se stesso e i propri figli. L'uomo, nei due diversi poli, non si trova quindi nella condizione ideale per recepire e portare avanti il discorso sull'ecologia. Neppure quando stesse per crollargli addosso il mondo intero.

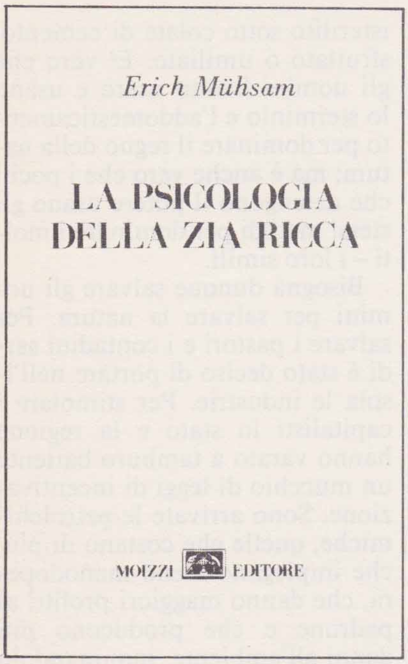
Un circolo chiuso, purtroppo. Uno dei tanti che sembrerebbero creati apposta dai pochi che detengono il potere per mantenere le grandi masse popolari in uno stato di perenne incapacità e irresponsabilità. Credo che anche in questo caso valga il principio secondo il quale senza le masse popolari coscienti e responsabili non esiste vero progresso... Organizzazioni ed enti vanno sorgendo come funghi «in difesa della natura». Sono certamente iniziative utili: è giusto difendere anche un solo albero minacciato dalla scure di un boscaiolo o anche un solo passero minacciato dal fucile di un cacciatore. Ma non mi basta difendere l'albero e l'uccellino. Non mi basta denunciare all'opinione pubblica, e se possibile al magistrato, i danni che provocano gli scarichi inquinanti di una fabbrica. Non mi basta denunciare la dissennata utilizzazione di antiparassitari che modificano l'equilibrio biologico e provocano irreparabili danni alla flora e alla fauna batterica e quindi all'agricoltura. Penso anche a quell'animale chiamato uomo: bruciato dal napalm, chiuso a imputridire nelle galere, gettato a morire di fame tra pietre sterili o isterilito sotto colate di cemento, sfruttato o umiliato. E' vero che gli uomini hanno usato e usano lo sterminio e l'addomesticamento per dominare il regno della natura; ma è anche vero che i pochi che detengono il potere usano gli stessi metodi per dominare i molti – i loro simili.

Bisogna dunque salvare gli uomini per salvare la natura. Per salvare i pastori e i contadini sardi è stato deciso di portare nell'isola le industrie. Per stimolare i capitalisti lo stato e la regione hanno varato a tamburo battente un mucchio di leggi di incentivazione. Sono arrivate le petrolchimiche, quelle che costano di più, che impiegano meno manodopera, che danno maggiori profitti al padrone e che producono più danni all'ambiente, inquinandolo e desertificandolo. Non hanno salvato il pastore e il contadino e in più minacciano l'estinzione della flora e della fauna. E allora ecco arrivare i Parchi Nazionali, la nuova ancora di salvezza, l'ennesima truffa: dovrebbero «conservare» e «proteggere» ciò che reste della natura (ciò che il capitalismo non ha estinto e degradato dopo la rapina e l'inquinamento) e in quell'ambiente «sterilizzato» dovrebbe inserirci gli ultimi sardi-barbaricini, i sopravvissuti, costretti in una «riserva», da usare e vendere come elemento di folclore.

Non so dire quanto oggi possa opporsi il popolo sardo a questa nuova mossa coloniale della consorteria al potere. Il movimento anticolonialista e di opposizione, che ebbe alla fine degli anni sessante i suoi momenti di maggiore forza unitaria e di più alta coscienza civile, attualmente è diviso e debole – e a ciò hanno contribuito una spietata repressione che ha criminalizzato le giovani leve e soprattutto il tradimento delle vecchie leve che si sono integrate nel potere, che si sono vendute al sistema parlamentaristico, che si sono staccate dal popolo, preferendo alla lotta di massa la più comoda e meno pericolosa lotta «legalitaria» all'interno delle istituzioni.

Ugo Dessy

LETTURE



E' uscita da poco la traduzione di un gustoso libretto giovanile di Erich Mühsam: La psicologia della zia ricca, (Moizzi Editore, Bergamo 1981, pag. 112, Lire 3.200). Bisognerebbe dire finalmente, visto che l'opera dello scrittore anarchico tedesco è praticamente sconosciuta. L'unica altra traduzione italiana è Ragion di stato. Una testimonianza per Sacco e Vanzetti, dramma teatrale di impegno politico degli ultimi anni dello scrittore.

Erich Mühsam (1878-1934) scrittore, anarchico, ebreo, tedesco è ancor oggi quasi completamente sconosciuto in Italia, mentre in Germania fin dai primi del secolo era invece un valido rappresentante dei circoli culturali tedeschi; frequentava anche i caffè letterari ed il cabaret, dove recitò anche alcune volte. Amico di Wedekind, fu collaboratore a diverse riviste e la sua attività artistica fu interrotta soltanto dalla parallela attività politica che lo impegnava altrettanto intensamente. La sua vita fu infatti divisa tra impegno politico: fu amico di Landauer, con cui collaborò attivamente tutta la vita, fondatore, ideatore e alcune volte unico redattore di diverse riviste politiche; e impegno letterario: fu attivo partecipante dei circoli letterari del primo novecento, scrisse romanzi e poesie e alla fine della sua vita si avvicinò anche al teatro. Il suo impegno come letterato non scordò mai però la sua anima politica e le sue opere sono prima di tutto denunce della società in cui vive, siano saggi o romanzi, spesso armi di lotta per lo scrittore.

Un esempio è l'opera teatrale Ragion di stato, in cui Mühsam ricostruisce la tragedia dei due anarchici italiani facendo nel contempo una serrata analisi della giustizia di stato. Anche se in alcuni punti l'opera risente di forzature retoriche, resta un ottimo esempio di teatro impegnato, riportando alla memoria la storia «diversa», quella dei vinti, dei perdenti, mostrando il volto del potere, dello stato e dei suoi sgherri. Non stupisce quindi che Mühsam fosse considerato scomodo dallo stato tedesco e perseguitato in varie riprese durante tutta la sua vita, fino all'ultimo arresto, mentre stava per espatriare, il 28 febbraio 1933 da parte dei nazisti. Da allora fino alla morte, avvenuta poco tempo dopo nel campo di concentramento di Oranienburg, la sua vita fu un calvario di torture fisiche e morali: lo stato si prendeva la sua vendetta sull'anarchico che aveva dovuto sopportare.

La psicologia della zia ricca è un'opera giovanile ricca di spunti e divertimento, in cui l'autore attacca con graffiante ironia il mondo borghese del suo tempo, nello stesso tempo dandoci ritratti veloci e ben riusciti. Le zie ricche, unica speranza di nipoti poveri e avidi, muoiono regolarmente senza lasciare eredità. Le speranze, le umiliazioni subite, le fatiche sopportate dai nipoti diventano improvvisamente vuote e senza senso: il miraggio dell'eredità sfuma regolarmente lasciandoli con un pugno di mosche in mano, più poveri e tristi di prima, spesso invecchiati e logorati dall'inutile attesa. Sembre quasi che queste vecchine, aride, ricche, avare si divertano a tenere i nipoti sulla corda e lasciarli alla fine con un palmo di naso. Ma la vita di questi nipoti si trascina in una continua attesa: non fanno nulla perché il futuro sarà migliore, la zia è una sicurezza, la loro vita è solo attesa.

Viene subito in mente un parallelo con le migliaia di giocatori delle numerose lotterie che aspettano continuamente l'arrivo di fantomatici milioni, ingrassando di sicuro solo gli organizzatori del gioco, lo stato in prima persona. Anche loro sono in attesa dell'ingannevole zia ricca che di settimana in settimana rilascia milioni. Ma il parallelo può andare più in profondità e considerare le migliaia di sfruttati che col miraggio di carriere inesistenti o futuri migliori restano tranquilli a subire le situazioni più umilianti, paghi di una speranza sempre più vana. E' questa speranza che tiene tranquilli milioni di persone che potrebbero altrimenti decidere di agire. E' questo che Mühsam vuole considerare, è contro questa inerzia psicologia che lotta. Restare fermi di fronte al futuro, alla speranza che oggi o domani o anche in una vita ultraterrena qualcosa cambierà, senza considerare che gli unici cambiamenti possibili sono quelli dovuti alle nostre lotte.

Con un bel disegno in copertina realizzato da Fabio Santin (coautore della biografia per immagini di Errico Malatesta), è uscito il n. 12 di Senzapatria, il bimestrale «per lo sviluppo della lotta antimilitarista e antiautoritaria» che da tempo si è dato due redazioni: una a Sondrio (Piero Tognoli, via C. Battisti 39, 23100 Sondrio) e l'altra a Padova (Maurizio Tonetto, cas. post. 647, 35100 Padova). Quest'ultimo è anche il recapito dell'amministrazione, da utilizzarsi per la richiesta di arretrati, delle copie saggio e per la diffusione (una copia costa 500 lire, l'abbonamento annuo 2.500 – c.c.p. 10239358 intestato a Carla Morrone – Padova).

Con questo numero a 24 pagine, dense di informazioni, interviste, lettere, proposte, ecc., Senzapatria si conferma un ottimo foglio, indispensabile strumento per la crescita di un movimento antimilitarista libertario. Passi avanti in questa direzione sono già stati fatti, ed il continuo aumento di tiratura, numero dopo numero, ne è significativa testimonianza. Nella crisi generalizzata della pubblicistica libertaria, Senzapatria è dunque una delle rare eccezioni: il merito, ci pare giusto rilevarlo, va attribuito innanzitutto ai suoi «fondatori», che hanno saputo impostare fin dall'inizio un giornale ben curato, soprattutto nell'impostazione e nella grafica.

Tra gli altri articoli pubblicati su questo n. 12 segnaliamo: l'ormai consueta rassegna di politica internazionale curata da Franco Melandri; una denuncia della situazione creatasi in Sicilia dopo la decisione di installare gli euromissili a Comiso; un'intervista (alquanto discutibile) ad un «compagno» che ha fatto il servizio militare... quasi per scelta; una lettera di Sergio Cattaneo dal carcere di Peschiera; un vivace «commentario antimilitarista» fatto di notizie piccanti e curiose; la prima parte di un lungo resoconto delle lotte antibelliciste a Torino nell'agosto '17; un caustico resoconto del processo tenutosi a Padova il 28 agosto scorso contro Cattaneo; ecc. ecc.

l'arte quotidiana

Nel corso dell'estate si è tenuta a Venezia la mostra su «Il consumo culturale: una storia degli italiani dal 1945 ai giorni nostri». Allestita nei luoghi tradizionali della Biennale d'arte contemporanea, i Giardini di Castello, la mostra offriva ogni sorta di oggetti prodotti dalla cultura di massa (nel catalogo, però, è specificato «cultura dei mezzi di comunicazione di massa»). Erano perciò presenti alcuni tra i principali mezzi di comunicazione: cinema, radio, televisione, ecc. e anche altri oggetti, tratti da settori quali la moda, l'automobilismo, lo sport e altro, in quanto campioni del «formarsi di un certo gusto». I trentacinque anni di storia recente erano stati suddivisi in sei periodi, documentati con fotografie che si alternavano agli oggetti, in modo da costituirne uno sfondo storico ideale. Ideatore e curatore della mostra – che è il secondo dei due Progetti Speciali realizzati dalla Biennale di Venezia – è stato Marino Livolsi, coadiuvato da una fitta schiera di collaboratori, fra i quali Gabriele Calvi e Roberto Guiducci.

Nel dibattito suscitato da questa mostra, dalla sua impostazione e dai suoi risultati, interviene la compagna Claudia vio.

... ecco una buona occasione per far uscire dal seminato l'arte (e la critica d'arte) e rituffarla in quel sociale che pure l'ha originata. Ecco la coniugazione tra il mondo delle forme e della visibilità, pertinente per tradizione alle arti figurative, e il mondo degli oggetti – delle funzioni, dell'uso, dell'insignificante – che possono valere *eventualmente anche* come forme. Una coniugazione inevitabile dato che non è da poco tempo ormai che alcune teorie dell'arte insistono col dire che ogni opera d'arte è, sì, un microsmo di forme volte alla bellezza nella sua estrinsecazione più efficace; e però la bellezza non è il solo elemento costitutivo dell'opera d'arte, la quale infatti è anche un oggetto sociale, condividendo con una schiera di «opere minori» quantomeno una comunanza di stile, di gusto, di preferenze formali. E poi l'opera d'arte è un oggetto sociale perché essendo un artificio umano è, come qualsiasi altro prodotto umano, un prodotto, appunto. E come qualsiasi altro prodotto conosce le fasi, che vengono a costituirlo, della sua fabbricazione, e poi circolazione e fruizione.

Ma naturalmente l'arte è anche linguaggio. E allora condivide con gli altri linguaggi i fondamenti del comunicare, la griglia elementare della produzione e comprensione del discorso, riservandosi probabilmente un uso della medesima molto più individuale, originale, innovativo. Ovvio che infine, in quanto oggetto dal comunicare, l'arte circoli (medium e messaggio insieme) tra i soggetti che danno e quelli che ricevono il pessaggio, e che in questa circolazione si strutturi e trasformi come qualsiasi altro messaggio.

Stile, prodotto, parole, medium-messaggio: alle molte delucidazioni sulla natura dell'arte hanno fatto seguito i molti tentativi di trovarne l'aderenza con la realtà sociale, secondo una tendenza generatasi all'interno della scienza creata da Saint-Simon, rifluita poi per intero nel positivismo, con successive punti di incontro e scontro con il criticismo neo-kantiano, per trovare poi nuovi sussulti nel marxismo e nel neo-positivismo: intendo parlare, naturalmente, della sociologia dell'arte. Varie accezioni dell'arte (stile, prodotto, ecc.), ma tutte – ripeto – miranti ad aprire le due facce dell'arte: quella collettiva e sociale (lo stile di una civiltà, di un'epoca, di una cultura) e quella individuale (lo stile, come espressione della personalità dell'artista). L'arte come «tocco» irripeti-

bile, ma anche come prodotto di un'azione collettiva e stratificata. L'arte come voce inedita e unica, e l'arte come linguaggio quotidiano. Insomma una polarità tra individuo e società, sulla quale scorrono tutti i possibili legami tra l'arte e la società, affluendo inevitabilmente nella suddetta sociologia proprio perché essa predilige lo studio della società, e i rapporti tra arte e società, e insegue quest'ultima fino alle profonde sabbie mobili dell'estetica, del gusto, delle forme.

La mostra di Venezia sul consumo culturale è, in un certo senso, la visualizzazione di questo inseguimento che si arresta programmaticamente a ridosso dell'opera d'arte. L'opera d'arte non c'è infatti: c'è tutto il resto.

Chi arriva alla mostra è curioso di sapere quale delle differenti strade sia stata privilegiata: quella stilistica? quella linguistica? o quella economicista? o ancora, quella semiotica e semiologica? A dire il vero la scelta di Livolsi sembra essere caduta su più di una chiave di lettura: gli oggetti raccolti sono presentati infatti in primo luogo come *prodotti*, e precisamente come prodotti dell' *industria* rivolta alla *massa*, in un arco di proposte che va della soddisfazione dei bisogni del concreto a quelli dell'immaginario, sicché accanto al film è posta l'automobile, all'elettrodomestico il fotoromanzo e così via.

Ma l'indicazione di lettura data da Livolsi non è soltanto di tipo economicistico (e semiotico, là dove illustra specificamente il processo della comunicazione); c'è anche infatti l'aspirazione a suscitare un'interpretazione di tipo formale, io penso, o strutturale, o semiologico, interessato comunque alla forma dell'oggetto, al suo sistema di sensi «messi in forma». Gli oggetti scelti sono infatti gli oggetti *preferiti* dalla massa e sono *esposti* in quanto tali, perché rivelino dunque, perché rendano visibili, gli orientamenti del gusto. Livolsi afferma infatti, a proposito del cinema: ... *il cinema che noi trattiamo non è quello dei grandi maestri (...) ma è quello più visto, il momento di riferimento di larghe masse di spettatori (...) Il cinema del mito, il cinema del sogno collettivo (...) è il prodotto dell'industria culturale, ma è anche l'immaginario collettivo (...) diventa lo spazio più rilevante della vita della gran maggioranza delle persone.*

Insomma, l'atto di preferenza, la scelta di gusto da parte del pubblico, vale enormemente a qualificare l'oggetto prescelto come oggetto di massa. E' un «consumo qualificante», che dovrebbe però essere riscontrabile negli oggetti presentati, evidenziando quei segni sui quali converge la fruizione di massa rendendoli eccellenti. Ma è qui, appunto, tranne in rari momenti, che la proposta della mostra si fa vacante. Gli oggetti appaiono disparati, non organizzati, non classificati: c'è una mimèsi del caos della realtà, essendo accostati prodotti sì contemporanei nel tempo e classificati secondo i «luoghi» classici della sociologia dell'arte (produzione, circolazione, fruizione, ecc.): ma questi «luoghi» non spiegano nulla del gusto (e perciò, in fondo, del consumo, e della massa, che ne è protagonista). analisi sociologica e analisi formalistica non trovano mediazione. Il gusto fa parte a sé. Esso dovrebbe essere rinvenibile solo nelle forme significative degli oggetti, ma esso viene ignorato sotto questa luce. In conclusione il gusto – ossia, in fin dei conti, la preferenza estetica – sembra non avere alcuna relazione con i territori dell'economia, e avere relazioni solo ipotetiche con quelli della comunicazione.

Ma è proprio questo vuoto della mostra a renderla interessante. La sociologia dell'arte infatti, in questo caso con tutta evidenza, sembra portare solo alla constatazione della socialità dell'oggetto, che era poi l'assunto di partenza, senza dimostrarne necessariamente l'esteticità. E poiché il gusto – in quanto preferenza estetica – è *anche* una parte dell'arte, ed è anzi spesso considerato il termine medio per eccellenza tra arte e società, occorrerebbe concludere che tra arte e società, nelle proposte della mostra, non è ancora stato individuato il giusto rapporto; così come non è stato individuato il rapporto tra economia e gusto, ed economia e arte, dalla sociologia dell'arte. Probabilmente anche lo studio del gusto in chiave formalistica conduce solo al gusto, e non all'arte, facendo saltare l'ultimo ponte tra arte e società. In effetti questi settori appaiono ancora irrelati, indipendenti.

C'è, a dire il vero, il tentativo nella mostra di trovare un *trait d'union* tra i vari punti di vista rispetto ai quali si avvicendano gli oggetti: questo *trait d'union* è nella cronaca che si svolge parallela agli oggetti (ma in qualche modo allusiva di una loro determinazione) dei trentacinque anni in cui nascono e muoiono questi prodotti. Eppure anche qui il rapporto è inevitabilmente arbitrario, ed empirico: su quali basi infatti si possono definire i confini rispettivamente della «Storia» e degli «oggetti», posto che questi confini siano individuabili? e qual è la natura della «Storia» e quella degli «oggetti»? I due mondi sono effettivamente comparabili tra loro? E la «Storia», sfondo e contesto nel quale vengono fatti muovere gli oggetti, ha effettivamente uno spazio più ampio di quello occupato degli «oggetti», o non sarà paradossalmente il contrario? E perché mai allora la «Storia» dovrebbe essere considerata il contenente dell'arte o addirittura la sua causa determinante? E ponendo che la «Storia» sia distinta dall'arte, si dovrà forse sussumere anche la «Storia» sotto le vesti della forma per poterla omologare – scoprendo, magari, l'omologia – al sistema delle forme?

Si provi, infine, a sostituire il termine «Storia» con quello di società, e, credo, non si potrà non sentire qualcosa di fittizio, di caduco e un po' mitico in esso.

Claudia Vio

l'arancione l'ha preso nel guru

Adesso Rayneesh mi è più simpatico! Ex professore di filosofia, aveva creato a Poona, in India, una comunità-tempio che era diventata meta di schiere di ex-tutto in cerca di illuminazione. Tra questi, molti gli italiani, in genere ex-movimentisti. Qualche tempo fa è sparito con la cassa, «ufficialmente» è in America per operarsi alla spina dorsale, praticamente pare non abbia più nessuna intenzione di rimettere piede a Poona. Perché è più simpatico? Perché penso da una parte alla sua coerenza e dall'altra ai suoi seguaci.

Mi spiego. Fondamentalmente il pensiero di Rayneesh si può riassumere come una ricerca di liberazione individuale attraverso il rifiuto e la liberazione da tutte quelle sovrastrutture interne ed esterne all'individuo che impediscono la presa di coscienza: del proprio corpo, del proprio essere, del proprio modo di essere al nostro esterno, cioè di comunicare. Come doveva avvenire questa liberazione? Attraverso tutta una serie di «distacchi» o di rinunce da tutto ciò che si riteneva superfluo o addirittura limitante del nostro essere. Distacchi ottenuti tramite l'esercitazione della mente e del corpo ad entrare in sé stessi, cioè a prendere coscienza di sé. In modi molteplici e con terapie psico-fisiche, tra l'altro simili a quelle proposte da Reich, con meditazioni «trascendentali» atte cioè a vederci dall'esterno e riconoscere così i nostri difetti ed errori. Pregevole iniziativa che però contrastava in modo stridente con tutto quello che era stato realizzato e messo in piedi per ottenere ciò. In pratica Poona era una specie di villaggio-santuario retto da una perfetta organizzazione commerciale dove tutto aveva un prezzo, tipo com-

mercio delle indulgenze plenarie (lo sconto sugli anni da passare in purgatorio ottenuto con un'offerta) creato dalla chiesa cattolica. C'era proprio tutto: culto della personalità, divisa arancione, lavoro nero nella «comunità», etc.

In realtà Poona era diventata, se mai fosse stata il contrario, una mini-Mecca per quanti delusi da verbi più «terreni» vagavano nel limbo dei senza famiglia, in attesa di una nuova verità-rivelata a cui aggrapparsi. Rayneesh gliel' ha data. Gli elementi erano gli stessi: spirito di élite se non di popolo eletto (le avanguardie rivoluzionarie...), una divisa arancione in cui identificarsi e per cui diversificarsi (gli eskimi...), un rosario con la sua effige da portare al collo (i ritratti di Mao ecc...), un verbo, una verità rivelata in cui credere ciecamente e a cui attenersi (la bibbia, il capitale, il libretto rosso...), una regola di vita per organizzare la comunità (le sezioni di partito, le sedute di autocoscienza...), un pizzico di martirio dato che gli arancioni sono stati subito emarginati dal movimento (il militante pronto a morire per l'idea...) e la gabella, salata, per poter essere ammessi al suo cospetto e far parte della sua casta (la tessera del partito, o da un'altra ottica la rinuncia «formale» ai beni terreni...). Quello che non gli ha dato è stata una morale, proprio perché quello che predicava la negava come una delle prime cose a cui rinunciare. In compenso se la sono costruita da soli, un po' come prima se l'erano creata adottando il contrario di quella che volevano distruggere (no alla famiglia si alla coppia aperta, ma io sto bene con la mia compagna!... revisionista!). E ce li vedevamo tornare, subito visceralmente antipatici, con quell'aria distaccata dalle cose volgari del mondo, sempre serafici (in pubblico), sempre con la citazione in bocca. Maneggiavano molto denaro, ma tanto non gli interessava (perché ne avevano). Questi perfetti esempi di salto dalla padella nella brace, sempre così ben disposti con il mondo nel loro distacco, da non fare più distinzione tra rossi o neri, tra sfruttati e sfruttatori, tra oppressi e oppressori, avevano superato queste distinzioni fittizie, si libravano eterei con i loro the al gelsomino, i loro sorrisi durbans, i loro incensini, sui guai del mondo. Veniva quasi da pensare che se fosse scoppiata la guerra atomica loro si sarebbero salvati. Però ogni tanto ritornavano a Poona come per disintossicarsi, come noi andiamo a Fiuggi per pisciar fuori i calcoli renali. Era una liberazione che dava crisi di astinenza. Senza il carburante delle parole del guru faceva poca strada: una specie di metadone mentale. Però se da una parte questi mammalucchi mi facevano pena dall'altra Rayneesh mi faceva incazzare. Era l'esempio vivente di come si potesse trasformare in ideologia anche un'idea che in fondo poteva riscuotere la mia simpatia: liberarsi dalle sovrastrutture cominciando da noi stessi! Non era un argomento di cui gli anarchici hanno sempre sentito il problema e l'importanza? Come si poteva, pur con uno spirito da ciarlatano e gabba gonzi, predicare per anni queste cose (tra l'altro finendo in carcere) senza per lo meno crederci? Ma se ci credeva come faceva ad ammettere la nascita di un baraccone idiota come Poona, come giustificava la Rolls Royce, piuttosto che le pagliacciate tipo la meditazione del mattino: vera e propria divinizzazione delle parole e delle idee? In realtà già da un po' di tempo Rayneesh aveva cominciato a comportarsi in modo strano: alla mattina anziché parlare di coscienza, corpo ecc. raccontava barzellette spinte, poi aveva cominciato a non parlare più del tutto, infine è sparito con la cassa e con un gruppo ristretto di collaboratrici. Si potrebbe pensare: logico finale e invece secondo me si può dare un'altra interpretazione.

La provocazione portata all'eccesso di uno che ha fatto vivere ad un branco di pirlotti (che invece si consideravano degli eletti) l'esatto contrario di quanto diceva, dimostrava quanto l'emancipazione di una persona dipenda proprio dalla persona stessa, al di là del valore e della validità delle idee che gli si propongono. Questo vale anche per gli anarchici e l'anarchismo: ogni idea per quanto buona una volta codificata diventa dogma, cioè nega la possibilità del dubbio, dell'analisi. Da lì a diventare verità rivelata e quindi sistema autoritario il passo è breve. In pratica l'anarchia può vivere solo quando esiste l'anarchia dell'anarchia, vale a dire il suo continuo mettersi in discussione. Senza dimenticare che ideologia non lo diventara da sola, ma viene fatta diventare da chi la professa, cioè gli anarchici.

Ora, può darsi che Rayneesh sia veramente un cialtrone come ce n'erano tanti nelle fiere di paese, ma vedendo le cose da quest'ottica, se non altro un cialtrone simpatico. Anche se la sua lezione pare non sia servita ancora ai suo discepoli dalla testa dura e vuota: ce li siamo visti ritornare con il solito sorriso idiota, come se non fosse successo niente, senza neanche ammettere il valore dirompente che, anche per una religione, ha il fatto che il «profeta» sia scappato. Loro dicono che tornerà più bello e più superbo di prima, bravi, bene. Intanto camminano rasente i muri, perché anche per uno distaccato dai guai nel mondo fa male prenderla nel guru. Non gli ha aperto gli occhi neanche la lettera che Rayneesh ha inviato alla rivista tedesca *Transatlantic* (riportata dall' *europeo):* «Ho acconsentito che venisse costituita una industria della devozione (alla quale ogni religione prima o poi arriva) e voi entusiasti, vi siete affiliati. Mi sono concesso automobili che vi hanno meravigliato. In fine avete creduto che le vostre forze dipendessero dal mio ridicolo ritratto che portate appeso al collo». A noi resta comunque la sgradevole sensazione che si sia trattato di un gioco tra gente che aveva tempo da perdere e il privilegio di perderlo. La morale, comunque, dovrebbe farci meditare, anche se non in modo trascendentale.

Palluntius

l'utopia dell'inconscio

Parlare dell'Utopia significa ammettere la possibilità di collocare ciò che è ritenuto fuori luogo ed è anche ritrovarsi immediatamente di fronte a due immaginari contraddittori. Da un lato la stirpe dei Grandi Regolatori, quelli terribili che conoscono la felicità, la salute o la giustizia degli altri, per gli altri. E non è nemmeno certo che fra l'autoritario Platone ed il «libertario» Fourier ci sia una differenza così grande come ha fatto credere la tradizione...

Ma il luogo *altro* ha un altro senso, quello della lotta contro il presente, contro i tempi prefissati. E' da questa dissidenza utopica che noi vorremmo partire, partendo dalla lotta contro l'Uno (usando l'espressione di Pierre Clastres).

Totem e Tabu è l'assassinio di *Un* padre. Si è finora molto insistito sul padre: sarebbe ora di insistere invece sull'*Uno,* perché questo *Uno* è anche quello del monoteismo, la sola religione presa in considerazione al contempo dal pensiero e dalle iscrizioni materiali dell'Occidente. Marx, fedele a Hegel su questo punto come su altri, considera il cristianesimo come l'essenza della religione. Ne «l'essenza del Cristianesimo e il suo destino» e nelle «Lezioni sulla filosofia» Hegel è chiaro: *la religione assoluta è quella della verità. Il vero è il suo contenuto, solo lei lo possiede, conosce il vero e Dio quale esso è (...) Il suo contenuto è la verità stessa in sé e per sé ed essa non è altro che l'apparizione infinita di Dio (...) Così la religione cristiana è anche la riconciliazione del mondo con Dio che si dice abbia riconciliato il mondo con sé.*

Lo Stato/Uno si dovrà sostituire a Cristo. Marx, nella sua critica dello stato hegeliano, resta fedele allo stesso schema: *Da un certo punto di vista, la relazione fra la democrazia e tutte le altre forme politiche è la stessa che intercorre tra il cristianesimo e tutte le altre religioni. Il cristianesimo è la religione per eccellenza: esso presenta l'essenza della religione, in altre parole l'uomo deificato sotto le forme di una religione particolare.*

Per Hegel e per Marx la religione cristiana è al tempo stesso la più perfetta e l'ultima. Che essa sia l'ultima, è evidente; che essa sia la più perfetta invece non è per niente scontato per chi mette in discussione l'*Uno,* per chi si ritiene pagano o politeista. Poiché l'assassinio dell'*Uno,* la sua soppressione violenta possono anche provocare la sostituzione «dell'orda paterna con una comunità fraterna».

Vorrei qui indicare due prospettive: ricercare il terreno sul quale lo stato pretende legittimare la sua forza, opponendogli il funzionamento reale della società civile, ma anche ricercare la folle potenza dell'inconscio, il suo disordine libidinoso, che stravolge ogni ordine e ogni circolazione regolamentata.

La dissidenza utopica non è una categoria, è un fare: un fare che implica un percorso *altro,* un percorso non definibile. Nei paesi dell'Est, sono le polizie che fanno di me un dissidente: la dissidenza non si autoproclama come tale. Essa è linea di resistenza ed è una linea che può variare nei suoi percorsi. Anche Solgenitsin non fu considerato un dissidente prima della pubblicazione delle sue opere. Ma ciò che lo ha reso un dissidente è che egli non ha rifiutato il Gulag (come altri non hanno rifiutato le carceri venezuelane), ma che egli vi ha lottato contro: il dissidente non partecipa all'illusione filosofica della confutazione dell'errore. La mostruosità statale non si rifiuta filosoficamente. Lo diceva anche Lacan, rispondendo agli studenti di filosofia nel numero 3 dei «Cahiers pour l'analyse»: *la psicanalisi non deve render conto alla filosofia dell'errore filosofico, come se la filosofia, segnalato l'errore, se ne dovesse render conto. Essa non può arrivare a tanto perché già l'immaginarselo è proprio l'errore filosofico stesso.*

Ma vi è un'altra cosa che mi sembra caratterizzi la dissidenza utopica: il rifiuto della paura. Hegel l'ha scelto come l'essenza della dominazione: paura che non è quella dell'al di là della morte o del futuro, ma paura della morte fisica, di quella «che dissolve nell'intimo, che fa tremare dal profondo di se stessi, che fa vacillare». E' questa paura che produce l'adesione al «costituito». Questa paura, questo timor panico è lo stesso su cui si fonda la soppressione dei legami affettivi che assicuravano la coesione della massa» («due folle convenzionali, la chiesa e l'esercito» in «Saggi di psicanalisi»). Questa paura, la paura dello scarto, la paura di dover scavare ogni volta più a fondo, è quella che il dissidente si trova ad affrontare. La forza utopica del debole si applica ogni volta a un nemico specifico: non il Nemico o la Legge in generale, ma quel nemico definito, quotidiano. Il dissidente non rifiuta, egli lotta. Lefort ci propone una figura libertaria di Solgenitsin de «L'arcipelago Gulag», nel suo «Un homme en trop». Certo Solgenitsin rispetta la legge, la tradizione, la terra, perfino Dio: ma come scrive Lefort *l'attitudine libertaria non implica né esclude a priori alcuna credenza se non proprio quelle che richiedono adesione all'ordine stabilito, sottomissione all'autorità di fatto, confusione fra l'idea di legge (se questa manca non siamo più in presenza di un libertario ma di uno sballato) e le leggi empiriche che pretendono di incarnarla (...) Che essi (i libertari, i dissidenti) invochino un passato o un avvenire idealizzati e illusori, poco importa (...) Nel presente essi hanno un fiuto quasi animalesco per sentire le esche della schiavitù, essi vedono e parlano quando gli altri chiudono gli oc-*

chi e tacciono...

Noi vorremmo tentare di capire da dove origina la forza della dissidenza utopica, una forza capace di opporsi all'Egocrate e allo stato onnipotente che ha assorbito la società civile. Facciamola breve, per capirci. Il modello «socialista» si è imposto come ideologia della liberazione del Terzo Mondo dopo aver costruito i grandi fari accecanti che noi conosciamo: la dominazione capitalista invece non pretende di liberare. Qui l'entusiasmo per i territori del «socialismo» o l'euforia terzomondista hanno avuto buon gioco, ma questa illusione «va ancora per la maggiore nel Terzo Mondo: qui è ancora più forte questo modello che si basa su un misto di riforma agraria di nazionalizzazione dell'industria del commercio, di pianificazione, che di fatto risucchia la società civile. Questo modello pretende, almeno idealmente, di autocreare del capitale per lo sfruttamento del lavoro e per gli investimenti statali. Noi non confuteremo «questo modello». Noi vogliamo soltanto cercare di comprendere quanto della legittimazione dello stato trascendente vi sia nella nostra cultura. La storia universale non è il luogo della felicità: Hegel non aveva forse tragicamente ragione con la sua serietà, il suo dolore, la sua pazienza e il suo lavoro negativo? Perché Hegel? Perché egli ci interessa in quanto, scegliendo la forma compiuta dello stato, egli permette anche di comprendere ciò che gli resiste. Che cos'è lo stato? E' la mediazione più generale, quella che comprende e supera tutte le altre: città/campagna, agricoltura/industria, sapere/produzione. Ma questo stato non si costruisce né si costituisce che sopra e con la società civile. Seguiamo i «Principi della filosofia del diritto». La società civile (che manca crudelmente a Mosca, a Santiago del Cile o a Pechino) implica *che ciascuna persona particolare sia in relazione con la particolarità analoga di altri, in modo che ciascuno si affermi e si soddisfi tramite l'altro e sia al tempo stesso obbligato a passare attraverso la forma dell'universalità. Il fine egoistico fonda dunque un sistema di indipendenza reciproca in seno alla società civile.*

Hegel chiama questo funzionamento il sistema dei bisogni, cioè la nostra economia. Produzione, ripartizione e consumo formano il sistema ma esso è contraddittorio, antagonistico. La corporazione è relativamente indipendente dallo stato. Le lotte sono necessarie, sintomo di salute: la loro sparizione provocherebbe la regressione nel magma unificatore, nella barbarie dell'*Uno.* Per Hegel la totalità del sistema si articola nella società dei bisogni, ma questa è dinamica, produttrice di conflitti e di ricchezze. Certamente Hegel pensa all'*Uno* futuro, ma il suo sistema è attraversato da contraddizioni tra individui, tra corporazioni, tra ricchi e poveri. L'umanità s'incammina – tramite la guerra tra l'altro – verso lo stato mondiale, ma in questa visione lo stato non schiaccerà più, e comunque non di meno, la società civile. Con fondate ragioni si è criticato lo stato hegeliano in nome tra l'altro del deperimento dello stato, ma senza sottolineare questo spazio di contraddizione che esso conservava verso la società civile. Si è troppo sbrigativamente letto Hegel come un pensatore di destra, egli era infatti una specie di monarchico «progressista», proprio lui che diceva che «in Oriente *Uno* è libero, che nel mondo greco alcuni sono liberi, che nel mondo germanico tutti saranno liberi». Perché è in questo spazio di contraddizione tra lo stato e la società civile che avranno luogo, che hanno ancora luogo le lotte che segnano e trasformano l'Occidente. E' qui che si trova ancora la possibilità (la nostra possibilità?) di un agire politico.

I greci non conoscevano lo stato. Platone – lo si scorda troppo spesso oggi – è eterodosso in rapporto alla sua società. Per un cittadino del V secolo, la legge obbliga *ugualmente* i cittadini qualunque sia il loro posto nella società. Finley nel suo «Democrazia antica e democrazia moderna» mostra magistralmente come Platone, che propone di lasciare la politica agli esperti, si opponga alla pratica ateniese. Il secondo libro de «La repubblica» contiene il concetto di ciò che noi chiamiamo sovranità: in effetti il termine non esiste in greco. La filosofia platonica si fa utopica, la «teologia razionale» si sviluppa contro la vecchia «teologia mistica». In effetti il V secolo pratica l'isegoria, cioè il diritto di tutti di parlare all'Assemblea. Tutti, anche se non conoscevano esattamente la superfice e la demografia della Sicilia, decidono la spedizione. Ma parlare, servirsi del diritto d'isegoria, significa esporsi ad un rischio. Il popolo può riconsiderare una decisione presa dall'Assemblea.

L'Assemblea può condananre – e lo fece – colui che ha fatto adottare una proposta illegale. Ciascuno, dopo aver sacrificato un capro sacro, può proporre una legge, ma ciascuno può anche attaccare questa legge per empietà. Il conflitto è inscritto nella pratica greca, ma si tratta di conflitto tra individui. Non vi è alcuna traccia di trascendenza. Il quasi «stato greco» è immanente alla società. Atene è certamente definita da una legge, ma è una legge senza trascendenza statale. Di fatto, piuttosto di leggere un «quasi-Stato», bisognerebbe vedervi una lotta contro lo stato, leggere Atene come una forma di organizzazione anti-statale.

Roma conoscerà *l'auctoritas,* ma solo con San Paolo e con il concetto di Potestà comincia a costituirsi la possibilità di una legittimità trascendente dello stato. Il Dio unico è onnipotente: può tutto. Da lì trae origine la potenza dello stato moderno, la paura che esso ispira. Lo Stato diviene sovrano, sovrano è colui che può tutto. La potestà dello Stato che si vuole onnipotente, sarà limitata solo dall'esistenza di altri stati. Lo stato sovrano si sostituisce a Dio, diviene il Dio mortale.

Hobbes definì lo Stato come Dio mortale. Questo Dio mortale, la forma stato, assume la capacità di trasformare lo scisma in eresia. Qualunque sia il Dio del cielo, la forma Stato è Dio sulla terra, essa si oppone alla lotta selvaggia di tutti contro tutti. Questa potestà si fonda sull'idea di popolo. Quale Stato non si pretende Stato del popolo? Lo Stato-Nazione moderno – ben diverso dal governo – non può concepirsi senza potenza trascendente, sia essa divina che laica. Questo Stato, naturalmente, si fonda sul/nel popolo. Ma proprio per questo esso deve fondere il popolo in *Un* popolo.

Adamo Smith (in «Ricerche sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni») dà una forma canonica allo scambio, all'economia mercantile, eternizza i rapporti capitalisti di produzione. Nella sua visione la società civile è fondata sul contratto che unisce i proprietari dei loro corpi, che ne permette l'«uso libero». Questo contratto non è un contratto di spossessamento, ma un contratto che garantisce, anche se questa garanzia – come dimostrerà Marx – non è che la garanzia di qualcuno. Pertanto essa non è sufficiente per gli eredi di Locke. Sarà necessario costituire una potenza trascendente per garantire l'ordine. Così si costituisce e si legittima una polizia più scaltra dei ladri, tribunali per giudicare infrazioni al diritto naturale. Al popolo immanente, quello della società civile, si sostituisce una istanza trascendente che lo pensa, che lo mette in ordine; lo Stato si vede allora definito come tribunale e come forza armata. Il passggio dall'economia alla trascendenza si traduce nella distinzione formale tra diritto privato e diritto pubblico. Ecco lo Stato «liberale»; i termidoriani realizzano la sintesi dello Stato del popolo e dello Stato di diritto, una sintesi tanto forte da far morire quelli che l'hanno attuata.

Michelet nella sua «Storia della Rivoluzione Francese» riferisce che i giacobini domandano a Robespierre – il 9 termidoro – di firmare un appello all'insurrezione. Egli comincia a firmare «con una scrittura lenta, con la mano appoggiata, egli scrisse tre lettere Rob... ma a questo punto la sua coscienza reclama. Getta la penna. *Scrivi dunque,* gli si diceva. *Ma in nome di chi?* Questa parola assicurerà la sua sconfitta».

Altri non avranno di questi scrupoli; presto si firmerà in nome della Rivoluzione, in nome della lotta contro lo Stato, contro il rafforzamento dello stato. Ma le grandi lotte del XVIII secolo si fecero intorno alla legge, intorno al diritto, intorno a ciò che vale e a ciò che non vale, ciò che è giusto nella ragione o nella natura. Nulla permette di giudicare queste lotte superate. Nel XVIII secolo qualche utopista conobbe i regi decreti, ma almeno esistevano decreti, in URSS o in Argentina non ci si prende più nemmeno questa pena...

I dissidenti riappaiono oggi non sotto la grande veste dell'intellettuale avvolto nella sua scienza, bensì sotto forme letterarie e molecolari. Gli esiliati dell'Est raggiungono altri esiliati che si chiamavano Baudelaire, Marx, Bakunin. Il problema del diritto naturale ha giocato e gioca ancora un ruolo decisivo. Il diritto soggettivo, che ieri faceva ancora sogghignare, è una qualità propria all'individuo (l'individuo è colui a cui non si può tagliare la testa, viene prima di qualunque legge). Questi diritti naturali esistono, non hanno bisogno di essere fondati. La giurisdizione positiva – che ha, invece, bisogno di essere fondata – non può essere contraria ad essi senza essere ingiusta. Questa protesta del diritto soggettivo è la protesta della società civile contro la gestione statale. Questa dissidenza è al di fuori di ogni sistema. Freud ci ricorda che l'inconscio è anch'esso al di fuori. La metapsicologia lo descrive *come costituito da concetti e da quantità energetiche al di fuori del sistema in cui si dilatano e in cui giocano le energie.* Leggere l'inconscio come fuori codice è sapere che non si può mai finirla con lui. Freud fino alla fine della sua vita continua a consacrare un'ora al giorno alla sua autoanalisi. Certo, dice Freud: *La società non può vedere di buon occhio che noi mettiamo a nudo, senza alcun riguardo, i suoi difetti e i danni che essa causa.* (In «Prospettive sul futuro della terapia analitica»).

In effetti tener conto dell'inconscio, di questa spinta al dire, per utilizzare l'espressione di Leclaire, significa riconoscere la potenza sovversiva della psiche ma anche del corpo, di questo *insieme di luoghi in cui l'ordine si rivela conflittuale* («Smascherare il reale»). Tener conto della devianza dell'inconscio significa molto più che farsi amatori di orgasmi, significa sapere che l'osservatore è lui stesso osservabile, fallibile. Nessuna scientificità può dissigillare questa posizione. Essa è intollerabile a tutti i positivismi come a tutti gli idealismi della riconciliazione che pretendono di colmare il punto vuoto in cui si ancora la psicanalisi. Le condizioni del senso, di ciò che vale, di ciò che raddrizza, non sono anteriori alla costituzione dell'ordine del mondo. Ma queste condizioni sfuggono sempre, esse sono perpetuamente inanalizzabili, in ogni caso non decomponibili. Il pulsionale resiste sempre. La dissidenza non nasce dal solo gioco concettuale, essa mette in gioco la forza del singolo. Queste singolarità non sono commutabili né cambiabili, esse sono com'è l'inconscio, ribelli a qualunque ordine. All'interpretazione che pretende sempre di fare ordine, di costruire tassonomie, l'inconscio resiste sempre.

L'ordine, lo Stato o i loro retorici, vogliono sempre classificare, bloccare, rendere statici, isolare. A queste insidie l'inconscio oppone le sue fughe, le sue condensazioni, i suoi giochi agrammaticali, visuali *che si avvicinano più ai processi inconsci che al pensiero verbale* (Freud, «Saggi di psicanalisi»).

Christian Descamps

Intervista a Luce Fabbri

Sono passati 53 anni da quando Luce Fabbri, ventenne, appena laureata con una tesi (inedita) sull'opera geografica di Eliseo Reclus, abbandonò definitivamente l'Italia per raggiungere i suoi genitori in Francia. Suo padre, Luigi, era stato infatti costretto ad espatriare qualche anno prima, per sfuggire alle aggressioni e alle persecuzioni fasciste. In Francia, però, i Fabbri rimasero ancora per poco, perché nel '29 l'espulsione di Luigi dalla Francia li costrinse, dopo una breve sosta in Belgio, ad emigrare oltreoceano a Montevideo, in Uruguay. Qui Luce fissò la sua dimora e qui ancora risiede.

Dopo la morte del padre (1935), Luce continuò la sua attività, proseguendo fino al '46 la pubblicazione della rivista *Studi Sociali,* da lei in massima parte compilata, sostituita poi da una collana di opuscoli. Ha pubblicato inoltre: *Gli anarchici e la rivoluzione spagnola,* C. Frigerio, Ginevra 1938 (insieme con Diego Abad De Santillan); *La libertà nelle crisi rivoluzionarie,* Studi Sociali, Montevideo 1947; *L'anticomunismo, l'antiimperialismo e la pace,* Studi Sociali, Montevideo 1949; *La strada,* Studi Sociali, Montevideo 1952; *Sotto la minaccia totalitaria,* RL, Napoli 1955; *Problemi d'oggi,* RL, Napoli 1958. Ha pubblicato inoltre in lingua spagnola: *Camisas Negras,* Nervio, Buenos Aires 1934; *El totalitarismo entre las dos guerras,* Buenos Aires; *La libertad entre la historia y la utopia,* Rosario de Santa Fe. Luce fabbri ha collaborato per anni intensamente alla pubblicistica anarchica, in particolare a quelle uruguaiana e argentina durante la guerra civile spagnola e a quella italiana (in particolare alla rivista *Volontà).* Durante la seconda guerra mondiale compilò in italiano *Rivoluzione libertaria* (5 numeri di un giornale

da mandare clandestinamente in Italia) e, subito dopo, la pagina italiana di *Socialismo y libertad,* un periodico trilingue edito a Montevideo su posizioni socialiste antiautoritarie.

Per molti anni ha insegnato storia alle secondarie uruguaiane e letteratura all'Università. D'argomento letterario ha pubblicato *La poesia di Leopardi,* Montevideo 1972, nonché vari studi più brevi su Dante, Machiavelli e Foscolo, e numerosi articoli di critica letteraria e sui problemi del insegnamento.

Da quel lontano 1928, Luce Fabbri è rientrata in Italia solo due volte, per brevi periodi. La prima fu nel '54, la seconda la scorsa estate: nel corso di questa sua recente visita (si è trattenuta in Italia un mese e mezzo) abbiamo avuto modo di incontrarla. Con questa anziana (73 anni) e lucidissima compagna abbiamo a lungo parlato della sua vita, delle sue esperienze e soprattutto del suo pensiero, formatosi alla scuola attenta e rigorosa di suo padre. Ciò che più ci ha colpito in lei è la feconda convivenza di un'eccezionale cultura storica e letteraria e di una massima apertura mentale verso i problemi del presente e del futuro. Certo la situazione politica uruguaiana, soprattutto nell'ultimo decennio, ne ha accentuato l'isolamento, non solo rispetto alla situazione italiana e alle vicende del nostro movimento. Ma Luce Fabbri ha continuato la sua opera di studio, di rimeditazione delle vicende storiche e di analisi della realtà contemporanea, attingendo alle più diverse e stimolanti correnti del pensiero «critico».

L'intervista che pubblichiamo in queste pagine – realizzata, come la biografia da Luigi Fabbri, dal compagno Gianpiero Landi – conferma, a nostro avviso, l'importanza del contributo che Luce Fabbri ha dato e ancor oggi continua a dare all'anarchismo. Basti ricordare che è stata lei una dei primi a sviluppare in campo anarchico una teoria organica della tecnoburocrazia, a partire dall'analisi comparata del fascismo e del leninismo/stalinismo: ne fà fede anche la citazione *datata 1937* che abbiamo tratto da un suo scritto su *Studi Sociali* (le altre sono tratte invece dal volumetto *Sotto la minaccia totalitaria* del '55).

Il dato che maggiormente ci preme di sottolineare, in questa intervista, è la profonda tensione morale che l'attraversa e che sottende all'intera concezione anarchica di Luce Fabbri. Le considerazioni di suo padre e sue sulla violenza rivoluzionaria, per esempio, si collocano nel solco profondo e preciso dell'etica anarchica, che nulla deve concedere al violentismo di maniera, al ribellismo esasperato, alla mitizzazione della violenza. Il suo esplicito «desiderio» di arrivare ad una concezione non violenta e le obiezioni che continuamente si fa' sono i due termini di una concezione equilibrata della violenza, tutta dentro alla problematica affrontata da Malatesta (ed in particolare dal Malatesta degli ultimi anni). La tensione che deriva da questo contrasto, lungi dal paralizzare l'efficacia dell'anarchismo, ne determina quella tensione etica che ne costituisce la prima ragion d'essere. Da queste pagine Luce Fabbri lancia dunque un messaggio di grande valore umano, sociale, anarchico.

Questo nostro apprezzamento di fondo per la concezione e l'opera anarchica di Luce Fabbri non può significare ovviamente incondizionata adesione al suo pensiero. Vi sono passi dell'intervista che non ci trovano d'accordo. La sua critica del ministerialismo spagnolo del '36, per esempio, fiacca: numerosi studiosi (Vernon Richards e Carlos Semprun Maura, per citarne solo due) hanno dimostrato che la questione era ben più profonda e complessa che quella di una scelta del momento pro o contro la partecipazione al governo; e la loro critica al ministerialismo si è mossa nella direzione, ben più proficua, di analizzare i meccanismi organizzativi e decisionali dell'anarchismo spagnolo. Un altro punto sul quale Luce Fabbri non ci convince è laddove si esprime in favore della difesa delle democrazie, delle istituzioni democratiche. L'istintiva necessità e la razionale volontà di battersi sempre e ovunque per il massimo di libertà possibile non deve essere confusa (anche se può momentaneamente esservi sovrapposta) con una strategia di difesa di quelle istituzioni democratiche che l'anarchismo ha invece il compito di demistificare. Anche la sua eccessiva fiducia nel cooperativismo ci trova freddi, per l'esperienza che ne abbiamo qui in Italia.

Abbiamo qui solo accennato qualche punto di dissenso, o comunque di necessario chiarimento, con alcune affermazioni di Luce Fabbri. Su altri argomenti *(in primis* quello già citato della violenza) le nostre concezioni sono sostanzialmente simili. Quel che è certo è che nelle sue risposte Luce Fabbri ha modo di affrontare alcuni dei nodi centrali del pensiero anarchico, sempre fornendo elementi utilissimi per un lucido ripensamento autocritico. La volontà di fondo che traspare dalle sue parole è quella di innestare sul «vecchio» tronco dell'anarchismo, ripulito dei rami secchi, i germogli più fecondi per assicurarne la massima vitalità. Saldamente ancorati al filone «centrale» dell'anarchismo storico (quello malatestiano, tanto per intenderci), ma al contempo spinti a svilupparlo ed arricchirlo alla luce delle mutate condizioni storiche e delle nuove acquisizioni del pensiero (psicologico, sociologico, ecc.), anche noi ci muoviamo da tempo su questa strada. La pubblicazione di questo servizio dovrebbe, a nostro avviso, stimolare il dibattito nel movimento anarchico, su temi quali lo Stato, la democrazia, la violenza, ecc. Sarà possibile? ■

Quando morì Luigi Fabbri, *Studi Sociali* uscì con un numero quasi interamente dedicato alla sua figura. Di tuo apparve solo un articolo sul comportamento di tuo padre nella vita privata, in famiglia e in particolare coi figli. Anche successivamente hai scritto poco sulla vita di tuo padre. Perché?

Ho sempre avuto una ritrosia a scrivere di mio padre, per il timore di non riuscire ad essere completamente obiettiva nei giudizi. Solo rarissimamente le biografie di personaggi scritte dai figli riescono a raggiungere il distacco necessario per una valutazione storica. L'unico argomento su cui mi sento di parlare tranquillamente è appunto il comportamento privato di mio padre. L'articolo apparso in *Studi Sociali* si intitolava «L'educatore». Credo che questa fosse una dlele caratteristiche più notevoli di mio padre: la coerenza straordinaria tra le sue idee e il suo comportamento in famiglia. Ha sempre ritenuto che uno dei primi doveri di un anarchico sia quello di essere anarchico in famiglia, cioè il realizzare i propri principi nell'ambito ristretto della famiglia che è gia una prima creazione. Noi non abbiamo mai sentito da lui una parola autoritaria. Quando ci diceva di non fare qualcosa, lo diceva sempre in forma di consiglio, e sempre aggiungeva: «pensaci, devi convincerti; non ti chiedo ubbidienza, ti chiedo di riflettere». In genere noi finivamo con l'accettare il suo consiglio. Mi diceva: «non leggere ancora questo libro, è prematuro», e io solitamente non lo leggevo, mentre molto spesso i miei compagni di scuola davanti a una proibizione leggevano di nascosto. Qualche volta mi sono anche ribellata e ho letto lo stesso: mi ha lasciato fare.

Nella sua attività di maestro mostrava la stessa sensibilità libertaria per il rispetto della personalità dei ragazzi. So che nell'aula i primi giorni incuteva un certo timore, perché aveva la voce potente, e che poco dopo invece gli volevano tutti bene e questo timore spariva completamente. Un episodio che può essere sintomatico risale ai primi anni del fascismo. Faceva lezione a Corticella e tra i suoi alunni c'erano parecchi figli di benestanti che erano fascisti; i primi giorni questi ragazzi arrivano con il distintivo fascista all'occhiello o con altri distintivi allusivi; dopo pochi giorni i distintivi sparirono tutti, senza che lui avesse mai – di questo sono ben sicura – accennato a questioni politiche in classe. Si trattava di una manifestazione di rispetto nei suoi confronti, indipendentemente da una sua richiesta. Era appunto l'effetto del suo prescindere da ogni ragionamento politico, da ogni accenno alla situazione che si stava vivendo in quel momento, che era angosciosa e che trascinava tutti. Cominciava la lezione, e già si viveva in un' atmosfera di serenità.

Tuo padre, pur non essendo un educazionista nel senso proprio del termine, ha dato sempre un notevole rilievo ai problemi educativi, occupandosi della pedagogia libertaria sia nei suoi aspetti storico-teorici, sia nelle realizzazioni sperimentali che venivano da più parti effettuate. Si può ricordare in proposito la collaborazione che egli stabilì nei primi anni del secolo con Ferrer. A tuo avviso si può parlare di una perfetta concordanza con Ferrer, oppure vi erano diversità sul piano teorico e pratico?

Direi senz'altro che vi era una certa diversità di vedute. vi era una concordanza sui problemi fondamentali, però con sfumature differenti. Anzitutto mio padre preferiva la scuola pubblica: pensava che quando si può, è meglio lavorare nella scuola di tutti. Naturalmente le condizioni della Spagna erano molto diverse da quelle dell'Italia. In Italia non c'era la scuola confessionale, quindi i problemi erano diversi. Probabilmente su quel piano non c'era una vera differenza, ma solo una diversità di ambiente, di possibilità. Poi direi che mio padre era meno positivista, meno sicuro dell'infallibilità della scienza, più eclettico; su certi problemi era più agnostico che negatore.

Luigi Fabbri ha svolto un'attività straordinaria, oltre che con libri e opuscoli, con una produzione giornalistica che si è susseguita per tutta la vita, e sempre a un notevole livello. Prima di inserirsi nella scuola, tentò anche di fare del giornalismo la sua professione. Per quale motivo rinunciò a questo progetto?

Aveva una capacità di lavoro fantastica. Scrisse per un certo periodo anche per «Il Messaggero». Abbandonò la professione perché ad un certo momento si accorse che il vivere della penna implica non essere indipendente in quello che con la penna si dice, e che bisogna avere un'altra fonte di guadagno per potere scrivere esattamente nel senso delle proprie idee. Arriva un momento in cui chi paga si attribuisce diritti anche sul contenuto. D'altra parte, sul terreno dell'attività specificamente anarchica, avvertiva il rischio di diventare un militante di professione. Ha sempre consigliato ai giovani compagni che volevano lasciare tutto per dedicarsi alla propaganda e all'azione militante, di continuare a studiare, di cercare di imparare bene il mestiere, per avere un lavoro e per non dovere dipendere dal movimento per la continuità della propria esistenza. Lui ha dovuto in alcuni momenti dipendendere dal movimento. Quando siamo arrivati in Sud America, evidentemente, nei primi tempi ha vissuto grazie alla sua collaborazione alla «Protesta»; però ha cercato immediatamente altre fonti di guadagno col proprio lavoro di insegnante, e quando non potè, si mise a vendere libri. Voglio aggiungere che non era affatto un buon oratore.Aveva una straordinaria scioltezza con la penna, ma non altrettanto con la parola. In fondo era timido. Però ricordo che qualche volta ha parlato in pubblico. Nel primo dopoguerra, all'epoca dei comizi, anche lui prendeva la parola, e inoltre parlava nelle assemblee e nei Congressi, per esempio quando si fondò l'Unione Anarchica Italiana.

Leggendo gli scritti di Luigi Fabbri è possibile notare una profonda conoscenza del Risorgimento italiano, nei suoi personaggi e avvenimenti, e una notevole simpatia, non esente ovviamente da critiche, per i rappresentanti delle correnti democratiche e repubblicane risorgimentali: non solo i federalisti Cattaneo e Ferrari, ma lo stesso Mazzini. Che peso ha avuto questo nella formazione filosofica e culturale di tuo padre?

Egli riteneva che perlomeno in Italia le tendenze socialiste, soprattutto quelle di ispirazione libertaria, fossero una continuazione delle tendenze più libere del Risorgimento. Lui aveva origini mazziniane, come d'altra parte Malatesta. Di Mazzini mio padre aveva ripreso l'idea del dovere: l'idea che per conquistare e per mantenere la libertà, il dovere è più

importante del diritto. Osservare i doveri è più importante che rivendicare i diritti: è un concetto mazziniano. Concepiva la vita come missione. Qui trova una spiegazione la sua tenacia, la spinta ad andare avanti anche nei momenti più cupi, quando sembrava che la Storia andasse in senso contrario ai suoi desideri. Il dovere è questo: data quella che si crede che sia la verità, il dovere è attenervisi malgrado tutto.

sindacalismo e libera sperimentazione

Qual'era l'atteggiamento di tuo padre nei confronti del sindacalismo e dell'organizzazione operaia?

Fin dove rimontano i miei ricordi direi che mio padre non è mai stato sindacalista in senso proprio. Lui è stato sempre partigiano del sindacato unico. Sosteneva la necessità di lavorare in seno all'unione di tutti i lavoratori della categoria, facendo la propria propaganda dentro un organismo che raggruppasse i lavoratori di tutte le opinioni. Anche quando più spingeva per l'organizzazione operaia, si trattava di un'organizzazione non tipicamente anarchica, come invece avveniva per esempio in Spagna, dove esisteva un sindacalismo anarchico. Al contrario lui riteneva che la cosa migliore fosse la coesistenza distinta dei gruppi anarchici organizzati su base ideologica, e del sindacato organizzato su un piano esclusivamente operaio di lotta contro i padroni. E' sintomatico che, pur apprezzando gli sforzi di Borghi e degli altri compagni entrati nell'USI, egli nel primo dopoguerra preferisse aderire alla C.G.d.L. Negli ultimi anni, in Sud America, il problema si ripropose. Egli dovette sostenere polemiche con anarco-sindacalisti locali, che vedevano nella F.O.R.U. (Uruguay) e nella F.O.R.A. (Argentina) la soluzione del problema di quella che chiamavano la «militanza rivoluzionaria». C'erano molti in Argentina che non ammettevano neppure i gruppi. Dicevano che il sindacato anarchico era sufficiente.

In quest'ultimo periodo forse, al di là delle concezioni teoriche sulla funzione dei sindacati, vi era anche una percezione della trasformazione che il sindacalismo e la classe operaia avevano subìto nel corso dei decenni.

Naturalmente. C'era quello e c'era anche un'altra cosa: la convinzione profonda della necessità della tolleranza reciproca fra le diverse tendenze rivoluzionarie. Io credo che non fosse arrivato a un superamento completo del classismo, ma era su quella strada. Quando è morto era ancora giovane.

Nell'ultimo periodo della sua vita Fabbri ha dato molto rilievo al concetto della libera sperimentazione, inteso come coesistenza di più tendenze che confrontano sul piano dei fatti le loro creazioni e che di volta in volta possono anche collaborare insieme a imprese comuni, in uno spirito di tolleranza. Mi sembra che questa concezione egli non intendesse applicarla solo all'interno del movimento anarchico, ma anche nei rapporti tra le varie forze antifasciste.

Intervista a Luce Fabbri

Egli era decisamente pluralista. nel campo della lotta, e anche della ricostruzione post-rivoluzionaria, non pensava a una soluzione unica dei problemi. Anche se fino all'ultimo si ritenne un comunista anarchico, non pensava che quella dovesse essere la soluzione unica, perché evidentemente se si presenta come soluzione unica deve essere una soluzione di tipo autoritario. Egli pensava ad esempio che la piccola proprietà agraria che non implica sfruttamento, soprattutto in regioni in cui essa risponde alle caratteristiche del suolo, come in montagna, non dovesse essere toccata; si poteva naturalmente fare opera di persuasione per un'eventuale collettivizzazione, ma finché non ci fosse uno sfruttamento di manodopera sottomessa, si doveva rispettare. L'unifomità gli ha sempre fatto paura.

Pur sostenendo il pluralismo delle tendenze, riteneva importante mantenere distinzioni precise, senza confusioni. Non ha mai amato le riviste e i giornali eclettici nel movimento, e le pubblicazioni da lui fondate erano anzi nettamente indirizzate. Quando gli proponevano di pubblicare articoli di tendenze diverse rispondeva: «Bisogna creare un altro giornale. Questo è stato fatto per sostenere questa linea». Se pubblicava qualcosa di altre tendenze la faceva seguire sempre da un commento, da una discussione.

Riguardo i rapporti con le altre forze antifasciste, ritengo che meriti di essere ricordata la risposta che egli diede all'inchiesta promossa da «Giustizia e Libertà» sulla tattica futura delle diverse tendenze, dopo che il fascismo fosse stato sconfitto. Egli sostenne che l'atteggiamento del movimento anarchico sarebbe dipeso a suo avviso soprattutto dalla libertà d'azione e di sperimentazione che le tendenze maggioritarie avrebbero concesso alle minoritarie. Nel campo antifascista l'anarchismo era evidentemente una tendenza minoritaria in quel momento.

di fronte a «Giustizia e Libertà»

Tuo padre seguì con attenzione e una certa simpatia, per quanto critica, la nascita, con «Giustizia e LIbertà», di un movimento che si richiamava al socialismo di Rosselli. Potresti precisare il suo atteggiamento nei confronti di «G. e L.»?

««G. e L.» è sorta in un momento molto difficile, su un terreno molto vicino a noi. Noi eravamo già in America, ma erano i primi tempi, e si viveva ancora nell'atmosfera francese. L'esilio creava una fraternità speciale, è una questione biografica, non ideologica. ha creato anche dei dissensi, come sempre succede, a volte molto violenti. Ma a Parigi, ricordo, c'era una

comprensione reciproca tra le diverse tendenze antifasciste, o meglio tra le diverse persone. E' evidente che la tendenza di «G. e L.» era quella che più si avvicinava a noi. Erano socialisti, e al tempo stesso molto preoccupati della sussistenza della libertà in seno alla rivoluzione. Mio padre naturalmente avvertiva che bisognava stare attenti a non considerare «G. e L.» come un movimento libertario, in quanto essa continuava a muoversi sul piano delle istituzioni tradizionali parlamentari, con idee molto nuove, però sempre nell'ambito di uno schema democratico tradizionale. Era questo che suscitava in lui certe diffidenze per il futuro ma aveva molta simpatia per le persone, per la loro buona fede e anche vedeva con molto piacere l'avvicinamento di questa tendenza, che era socialista, a posizioni di tipo quasi libertario, soprattutto in un momento in cui il dogmatismo comunista si faceva sentire in modo piuttosto forte ed esercitava un certo fascino perché sembrava più efficace nella lotta antifascista. Era un modo di uscire dalla strettoia di un assolutismo che suscita l'assolutismo contrario. Quello che preoccupava mio padre era ciò che «G. e L.» avrebbe realmente fatto all'indomani di un movimento antifascista trionfante se fosse stata maggioritaria di fronte alle altre tendenze, e avesse avuto il potere, o una parte del potere nelle mani.

violenza, furto, banditismo

Tuo padre ha sofferto molto per l'esperienza dell'esilio? In Sud America è riuscito a inserirsi nell'ambiente dei compagni?

L'esilio gli è pesato moltissimo. Lui era attaccatissimo all'Italia, agli amici, alla sua biblioteca, e veramente doverli lasciare è stato un sacrificio terribile. A Montevideo aveva intorno a sé un gruppo di compagni soprattutto italiani, ed ebbe relazioni molto cordiali con numerosi altri. L'Uruguay era un paese accoglientissimo. Attraversava in quel momento condizioni difficili dal punto di vista economico, c'era una crisi molto forte. Noi avemmo subito appoggio morale e aiuto materiale da parte di compagni ed amici, da parte anche di persone che non erano proprio del nostro campo. Le nostre idee nell'Uruguay erano molto popolari, molto appoggiate. Avevano attorno a sé tutta un'aureola tradizionale, perché erano state il punto di partenza del movimento operaio. Avere delle idee significava essere anarchici. «Anch'io da giovane avevo delle idee», ci dicevano, e voleva dire «sono stato anarchico». S'è trovato però in dissenso teorico, con molti compagni latino-americani, sulla questione sindacale, cui ho già accennato. Poi c'è stato un motivo di tristezza supplementare per il fatto che dal gruppo anarchico italiano di Buenos Aires era partito un fenomeno di banditismo legato al nome di Severino Di Giovanni, che fu molto amaro, per lui anzi amarissimo. Voglio appunto approfittare dell'occasione per fare alcune precisazioni. E' uscito un libro di Osvaldo Bayer su Di giovanni. Si tratta di un buon libro, ma presenta mio padre come difensore di Di Giovanni, sulla base di una lettera che mio padre effettivamente scrisse, ma non tiene conto poi di tutto il resto, che evidentemente Bayer ha ignorato. Mio padre si oppose al fenomeno del banditismo in modo molto energico fin dal primo momento. Scrisse quella lettera in difesa di Di Giovanni, e partecipò nello stesso senso a un giurì posteriore, perché Di Giovanni stesso era stato accusato di essere un agente della polizia, con un'evidente falsità. Evidentemente era la passione del momento che aveva portato i compagni della «Protesta», il quotidiano anarchico di Buenos Aires, a esagerare. Volevano dire che Di Giovanni faceva il gioco della polizia. Questo era vero, perché metteva in cattiva luce il movimento e rendeva più popolari, o meno impopolari, le persecuzioni contro gli anarchici, ma ciò non significava che egli fosse un agente. In conseguenza di quest'accusa ci fu l'assassinio di Lopez Arango, il direttore della «Protesta», posterio-

gli equivoci del socialismo

La socializzazione (non la nazionalizzazione) dell'economia è la via *attuale* della liberazione dell'individuo dalla tirannia delle esigenze economiche, spesso impersonale ma sempre opprimente. Questo significato liberale del socialismo – solo presentito nel secolo scorso quando il socialismo pareva la traduzione teorica naturale delle esigenze della classe operaia in lotta contro l'impresa capitalista ed il correlativo sistema del salariato – appare molto più chiaro in questo secolo, dopo l'esperienza dei monopoli economici padroni dello Stato e, assai più, dopo i diversi esperimenti di capitalismo statale che trasformano lo Stato in un grande impresario monopolista e l'economia in uno strumento di governo.

La trasformazione che ha subita il mondo intorno a noi in questi ultimi trent'anni ha rimosso in profondità il contenuto della parola socialismo, che sembrava così semplice ai tempi eroici della Prima Internazionale. Ci moviamo in acque torbide, che ancora non sono passate per il necessario processo di sedimentazione e di chiarificazione. Ma a questo processo tutti noi dobbiamo collaborare. Si tratta – ancora una volta – d'un lavoro che è non solo d'azione, ma anche di vocabolario. Però le definizioni le dà, sempre più chiare ed esatte, la storia che stiamo vivendo; tra l'altro essa s'è incaricata di delimitare il significato della parola socialismo, di mostrare per esempio, la gran distanza che separa la nazionalizzazione dalla socializzazione.

La causa principale del malinteso fu – nel secolo scorso – il predominio delle tendenze marxiste all'interno del movimento socialista, tendenze che basavano il loro programma su un'interpretazione generale della storia, in stretta relazione – come, d'altronde, il liberalismo capitalista – con i caratteri di quello speciale periodo che, con un po' di buona volontà, possiamo estendere a tutto il secolo XIX, ma che in nessun modo potrebbe riconoscersi nella nostra società d'oggi. Facendo consistere l'obiettivo del socialismo

re alla lettera di mio padre. Il fatto suscitò in mio padre una indigniazione tale che egli scrisse un articolo in cui lo definiva un episodio di tipo fascista. L'articolo provocò minaccie serie di Di Giovanni contro di lui. Mandò a dire che stesse bene attento, perché egli era pronto a passare il fiume, cioè ad andare da Buenos Aires a Montevideo. Credo quindi che non si possa sostenere che mio padre abbia difeso Di Giovanni, e meno ancora il fenomeno come tale. L'ha difeso sul terreno su cui pensava che fosse da difendere, cioè sul terreno della verità di fronte a un'accusa infamante che Di Giovanni evidentemente non meritava. Ma considerava addirittura disastroso per il movimento quel fenomeno.

A tuo avviso era soltanto una divergenza di opportunità politica, oppure vi erano anche motivazioni etiche?

Non era una questione di opportunità. Lui aveva scritto un opuscolo, «Infiltrazioni borghesi nell'anarchismo», in cui sosteneva che il furto è un'infiltrazione borghese, un fenomeno di parassitismo di tipo borghese nell'anarchismo. Aveva in realtà una ripugnanza di carattere morale per quel tipo speciale di sfruttamento che è il vivere senza lavorare appropriandosi del frutto del lavoro degli altri. In realtà si tratta di un fenomeno dello stesso tipo del capitalismo. E non solo: riconosceva che potevano esserci della generosità, del disinteresse e della purezza, come indubbiamente c'erano, in alcuni che approvavano e mettevano in pratica quel metodo, ma che esso rovinava gli altri; aveva un effetto pedagogicamente negativo sul movimento e soprattutto sui giovani che potevano entusiasmarsi per quella tattica. Inoltre un fenomeno di quel tipo attrae i delinquenti comuni che praticano il furto per interesse, e che vedono nel dichiararsi anarchici o rivoluzionari una giustificazione, un modo di continuare la stessa vita però in un'aureola particolare, di essere aiutati come vittime politiche quando cadono nelle mani della polizia.

nella conquista del potere da parte della classe operaia e interpretando quindi la socializzazione come una statizzazione dell'economia, il socialismo marxista, tanto nel suo settore democratico e legalitario quanto nel suo settore rivoluzionario (che metteva la legalità fra i suoi fini seppure non fra i suoi mezzi), tendeva a rinforzare lo Stato, ereditando l'atteggiamento storico della democrazia giacobina ed allontanandosi dalla democrazia liberale. Le sue ultime derivazioni erano destinate ad essere totalitarie, come tendono al totalitarismo le ultime derivazioni del mondo capitalista, che s'inserisce nello Stato per altra via ma con lo stesso risultato.

Il non aver separato abbastanza nettamente il concetto generale di socialismo dalla teoria marxista, che è solo una delle sue formulazioni, dà un carattere confuso e provvisorio a tutte le intuizioni di socialismo liberale che si sono manifestate in questi ultimi trent'anni, quasi tutte come risultato dell'inversione di valori che s'è prodotto sulla linea di sviluppo della rivoluzione russa. (...)

Luce Fabbri, Sotto la minaccia totalitaria, *Edizioni RL, Napoli 1955, pagg. 27-29.*

Intervista a Luce Fabbri

Come collochi tuo padre nell'anarchismo? Ritieni che abbia portato dei contributi teorici al pensiero libertario?

Egli si considerava un divulgatore, e se si può dire così, un completatore e sistematizzatore del pensiero di Malatesta: un sistematizzatore, perché Malatesta non era sistematico, scriveva sempre sotto lo stimolo della necessità del momento. Mio padre più volte ha cercato di portarlo su un piano di elaborazione teorica sistematica, e Malatesta si è sempre schermito dicendogli: «per quello ci sei tu». Insieme formavano un tandem molto efficiente. Mio padre diceva di essere solo quello. Io non ne sono completamente convinta. Ritengo che egli abbia portato un suo contributo teorico, su un piano direi umanistico, di maggior contatto con le fonti anche letterarie. Malatesta non citava quasi mai; mio padre ha avuto sempre la tendenza a ricollegare. Nel 1926, durante il fascismo, quando ci furono vari sequestri successivi e praticamente *Pensiero e Volontà* non poteva uscire, compilò da solo un numero interamente pieno di citazioni di classici (Machiavelli, Foscolo, Dante ecc.) che naturalmente non potevano essere sequestrati, ed erano tutti inni alla libertà. Lui sentiva molto quell'aspetto, il collegamento con tutta la storia della cultura. Questo fa sì che il pensiero malatestiano acquisti in lui un tono personale. Poi direi che in quei due o tre anni che ha sopravvissuto a Malatesta, ha pensato molto sul problema della violenza, sulle radici morali dell'anarchismo. Era arrivato alla conclusione che l'amore è più anarchico della stessa idea di giustizia. Negli ultimi anni lavorava intorno a questo problema, ci pensava molto. Mi diceva che bisogna estendere alla società quel fattore che c'è nella famiglia, dove spontaneamente il debole ha dei diritti perché è debole. E' protetto dagli altri che sono più forti. I genitori si preoccupano dei bambini perché questi non si possono difendere da soli. Questo amore reciproco da' un dipo di organizzazione naturale che rende possibile l'esistenza di tutti. E' di lì che bisogna partire.

Vorrei dire un'altra cosa su mio padre. Credo che sia molto importante la sua campagna contro la guerra nel 1914-15. Parlando di lui, credo sia una cosa significativa e caratteristica la sua disperazione di fronte alla possibilità prima dello scoppio di una guerra in generale, e poi dell'entrata dell'Italia in guerra. Egli ha preveduto gli effetti della guerra, le sofferenze umane e gli sbocchi involutivi sul piano politico, e ha cercato di fare tutto quello che poteva per contribuire ad evitarla, in modo veramente disperato. Pensava che fosse una lotta in cui valeva la pena di bruciarsi tutti perché ci fosse risparmiata quella prova terribile. Mi pare che sia uno dei punti più importanti nella vita di mio padre, perlomeno un punto di vista biografico, perché lo scoppio della guerra ha costituito per lui una scossa profonda.

sotto la minaccia totalitaria

Nel tuo opuscolo «Sotto la minaccia totalitaria», dopo una chiarificazione dei termini del linguaggio politico che avevano perso nel corso delle vicende dell'ultimo secolo gran parte del loro significato, e dopo aver definito esattamente e storicamente che cosa significano liberalismo, socialismo, democrazia e anarchia, tu arrivi a sostenere che l'anarchismo è l'erede della parte migliore del liberalismo e del socialismo. Esiste una continuità, a tuo avviso, tra questo tuo giudizio e il pensiero di tuo padre? Condividi ancora quella tua opinione?

Direi di sì in tutti e due i casi. Io sento questa posizione come una continuazione del pensiero di mio padre. Eravamo d'accordo in quel campo. Lui mi ha educato sugli scrittori liberali, mi ha messo nelle mani i loro libri, mi ha interpretato la rivoluzione francese in senso liberale. In seno al processo rivoluzionario del secolo scorso c'è una tradizione giacobina e una liberale. Mio padre si riattacava piuttosto alla tradizione liberale. Non vorrei che il termine inducesse a un equivoco. Nell'opuscolo definivo liberalismo «la dottrina che si preoccupa della difesa della personalità individuale e considerando lo Stato come un male (il liberalismo classico lo considerava come un male necessario) cerca di limitarne le attribuzioni, di diminuirne il potere». In Italia oggi, come quando scrissi l'opuscolo, liberalismo è termine ambiguo. Nell'opinione pubblica è diventato sinonimo di conservazione sociale, di difesa della proprietà privata e del capitalismo. Questo significato è abusivo. Il termine liberalismo non lo implica, e non lo ha implicato in passato. Diciamo che quelli che hanno ereditato il termine lo hanno ereditato male. Per fortuna in italiano abbiamo il termine «liberismo» per riferirsi alla libera impresa, o per meglio dire, all'impresa privata, che non è affatto libera. Quindi posso dire che quello a cui mi riferisco è un liberalismo che non ha niente a che vedere con il liberismo.

Anche il socialismo liberale che si ispira a Rosselli ha la pretesa di occupare lo stesso spazio, di essere la sintesi delle stesse due correnti di pensiero. Quali sono allora i rapporti tra socialismo liberale e anarchismo?

Secondo me l'anarchismo, come l'intendo io, come l'intendeva anche mio padre, e mi pare anche

il luogo dell'anarchismo

Nel punto a cui siamo giunti con l'analisi possiamo ora veder chiaro ciò che è, secondo me, il luogo *attuale* dell'anarchismo concepito come un ramo del socialismo. Si suole definirlo come socialismo libertario, e non liberale, perché quest'ultima parola è carica per lui di molta inaccettabile storia: ma è indubbiamente l'erede, dentro il campo socialista, della lunga tradizione liberale.

Nel campo anarchico non è molto comune l'uso, in senso positivo, dell'aggettivo «liberale». L'influsso marxista su tutti i movimenti di sinistra da un lato, e dall'altro la politica odiosamente conservatrice dei partiti, che, per il fatto di averlo sulla loro bandiera, se ne considerano proprietari, lo hanno trasformato in termine spregiativo. Malgrado ciò, o meglio appunto per ciò, può essere interessante ricordare come già nel 1923 un anarchico italiano, Camillo Berneri, lo rivendicava per l'anarchismo. Infatti in quell'anno egli inviava a Piero Gobetti una lettera (pubblicata nel n. del 24 aprile 1923 di «Rivoluzione liberale» e ripubblicata in «Volontà» di Napoli del 30 settembre 1951) in cui affermava la necessità d'intraprendere una serie di studi sulla storia del liberalismo economico in seno al socialismo, che egli pensava avrebbero condotto alla conclusione che, nella Prima Internazionale, gli anarchici sono stati «i liberali del socialismo». Ed aggiungeva: «Storicamente, cioè nella loro funzione di critica e d'opposizione al comunismo autoritario e centralizzatore, lo sono tutt'ora». L'unica cosa da osservare sarebbe che questo liberalismo era per gli anarchici in realtà più una costante politica che economica, giacchè non si può riservare a Bakunin ed ai collettivisti, ma sarebbe da estendere anche a quelli che accettarono il sistema economico di Marx senza accettarne la concezione autoritaria.

In ogni modo il carattere liberale, in senso ampio, dell'anarchismo risalta assai più oggi, alla luce dell'esperienza totalitaria. Essa è, tra l'altro, la dimostrazione del carattere politico che riveste la proprietà (o il controllo) dei mezzi di produzione e degli organismi di distribuzione: porta quindi su terreno antistatale la lotta contro lo sfruttamento. Ora, guardando il passato, vediamo che, facendo della libertà il centro delle loro aspirazioni, gli anarchici si sono trovati fin da principio sulle posizioni che sono oggi diametralmente opposte a quelle totalitarie.

Infatti, nato con Godwin in Inghilterra e con Proudhon in Francia, l'anarchismo ha visto fin dai primi tempi il carattere autoritario del privilegio economico ed ha riconosciuto, nelle diverse possibilità di strutturazione ugualitaria dell'economia che offre il socialismo, un mezzo di liberazione della persona umana, oppressa tanto dalle sue necessità materiali – insoddisfatte o soddisfatte a prezzo d'abdicazioni – quanto dalle limitazioni alla sua libertà politica. Mutualismo, collettivismo, comunismo, cooperativismo, sindacalismo, furono tutte correnti vive in seno al socialismo anarchico, che tende sempre più verso un certo eclettismo su questo terreno, basandosi sul carattere misto e sperimentale che ha naturalmente ogni società ampia e complessa a cui non si voglia imporre dittatorialmente un sistema unico.

L'esperienza spagnola degli anni che vanno dal 1936 al 1939, con i suoi successi ed i suoi insuccessi, messa a confronto con l'esperienza russa, è stata una preziosa lezione nel senso della rivalorizzazione – in seno ad un'economia socializzata – della più ampia autonomia degli individui e degli organismi locali co-

Intervista a Luce Fabbri

Malatesta, vede il problema in modo più chiaro. L'anarchismo è uscito dagli schemi tradizionali delle istituzioni democratiche sorte nel secolo scorso, a partire dalla rivoluzione francese, per mettere la questione su un terreno diverso, sgombro da tante eredità. Il socialismo liberale si ferma a metà, non porta il processo alle sue estreme e più coerenti conseguenze. Io trovo che il socialismo liberale, così come si è posto storicamente, è troppo legato al gioco delle istituzioni tradizionali. Il suo fine mi sembra più nebuloso. Ritengo possibile, probabile, che i metodi adottati possano portare i socialisti liberali fuori strada. Anche questo può marcare una differenza: la coerenza mezzi-fini che contraddistingue l'anarchismo. Non escludo però, e non lo escludeva mio padre, che ci possa essere una convergenza tra i due movimenti; questo dipenderà, più che dal movimento libertario, dal maggiore o minore distacco dei socialisti liberali dalle strutture tradizionali.

i ministri anarchici

Durante la rivoluzione spagnola taluni comportamenti della CNT-FAI, in particolare l'ingresso di ministri anarchici nel governo, provocarono aspre critiche nel movimento anarchico di tutti i paesi. Tu hai assunto all'epoca, e anche successivamente, un atteggiamento di sostanziale comprensione nei confronti di quei compagni spagnoli. Qual'è precisamente la tua posizione?

Si è trattato appunto di comprensione, non approvazione. Evidentemente io ritengo che l'ingresso nel governo non è stato un atto anarchico; è stato uno di quegli atti di compromesso che si compiono sotto l'impero delle circostanze. E' stato commesso in buona fede, con l'impressione di non poter fare altrimenti. E' difficile per noi dire se sarebbe stato possibile o no fare altrimenti e non credo che noi che stavamo fuori, che non soffrivamo l'urgenza terribile del dilemma, e che non abbiamo fatto probabilmente tutto quello che si poteva fare per aiutare dall'esterno, abbiamo il diritto di condannare. Possiamo però osservare il fatto per trarne insegnamenti, e notare che è stata un'esperienza che ci dà ragione, in quanto gli anarchici al governo hanno sperimentato direttamente, a spese loro, la non creatività del potere. Pur essendo personalmente integri e dotati di buona volontà, i «ministri anarchici» non sono stati in grado di fare qualche cosa in senso rivoluzionario. Federica Montseny probabilmente ha realizzato qualcosa al ministero della Sanità, nel campo degli ospedali, dell'igiene, ecc., ma non sul terreno della creazione rivoluzionaria, della creazione di un mondo nuovo. Gli altri poi, in ministeri politicamente meno neutri, non hanno fatto assolutamente niente. Garcia Oliver ha fatto delle leggi, dei decreti, che sono restati lettera morta. In tutta la Catalogna e l'Aragona con le collettività è sorto un mondo nuovo, però dal governo non è stato possibile realizzare niente. Tutto si è ridotto a questo: occupare un posto che poteva occupare un altro che avrebbe potuto fare del male. Nel dar un giudizio, va tenuto conto del fatto che la decisione molto sofferta di entrare nel governo e di sciogliere il comitato delle Milizie, è avvenuta in un secondo tempo, quando la guerra civile si era trasformata in guerra internazionale, e i lavoratori spagnoli da soli non potevano più vincere. La guerra uccide la rivoluzione. Così è successo per tutte le rivoluzioni del passato. La guerra è sempre un fatto antilibertario, di per se stessa, perché crea la necessità di un'organizzazione in un certo senso totalitaria. Un clima di libertà non è un clima di guerra.

Tu sei stata la prima a introdurre nel movimento anarchico di lingua italiana lo studio del fenomeno tecnoburocratico. Già in alcuni articoli di *Studi Sociali*, e poi in tutti i tuoi opuscoli, esponi la convinzione che il mondo si trovi di fronte a una trasformazione decisiva: la fine del capitalismo tradizionale, e per certi aspetti della stessa democrazia tradizionale, e l'avvento di una nuova classe al potere, formata da tecnici e burocrati, con numerose varianti nei vari paesi. Un tipo di analisi che nel movimento anarchico

siddetti di base. Su terreno socialista e contro le tendenze totalitarie, l'anarchismo torna a presentare le esigenze che il vecchio liberalismo presentava contro la democrazia giacobina da un lato e contro l'assolutismo monarchico dall'altro. Essenzialmente, queste esigenze consistono in un ritorno alla realtà concreta costituita dalla persona individuale e dalla sua sfera d'azione, come sfera di rapporti con altre persone, entro la collettività locale in cui convergono e si organizzano tutte le attività d'un nucleo geografico determinato. E nello stesso tempo, s'intende, una molteplicità d'organismi funzionali non necessariamente locali, anche vastissimi e senza limiti di frontiere, al servizio di comuni interessi materiali (lavoro, consumo, sanità, etc.), culturali ed etici. In molte di queste attività l'organizzazione può raggiungere la scala mondiale senza cadere nell'autorità e senza intaccare l'autonomia della persona altro che nella misura da queste liberamente e di volta in volta consentita, ed ampliandone in cambio la potenza effettiva e il raggio d'influenza, purché si basi su vincoli federativi di coordinazione e non su vincoli gerarchici di subordinazione.

Bisogna sottrarsi all'ossessione dell'inevitabilità della riduzione dell'uomo a robot scientificamente determinato e della società a una immensa macchina di cui ognuno di noi sarebbe un minimo ingranaggio, sempre più sprovvisto di volontà.

Le radici della vita stanno in ogni essere umano. Al di là degli squilibri di transizione che accompagnano ogni mutamento importante, si può sempre tendere alla dignità e alla libertà dell'essere umano, qualunque siano le circostanze esterne, purché ci sia in noi una volontà sufficiente, una «tensione» adeguata.

Luce Fabbri, Sotto la minaccia totalitaria, *Edizioni RL, Napoli 1955, pagg. 45-48.*

in Italia verrà ripreso e sviluppato solamente a partire dagli anni '60 da gruppi inizialmente molto ridotti, arricchendosi col tempo di contributi sempre più articolati e complessi. Come arrivasti a quelle conclusioni?

Anzitutto mediante tutta una serie di letture: l'opera che più mi ha impressionata è «La rivoluzione dei tecnici» di Burnham; nel Nord America c'erano riviste molto interessanti; poi la corrente francese del «Movimento dell'Abbondanza» (Rodrigues, Valois, ecc.), che oggi appare in molti aspetti obsoleta, perché l'abbondanza non è stata affatto raggiunta, ma che quando è nata ha suscitato una quantità di analisi collaterali sulle trasformazioni in atto; sempre in Francia, lo stesso movimento cattolico di Mounier, il personalismo, ha condotto analisi su questi problemi; infine, più tardi, è apparsa «La nuova classe» di Gilas. Io leggevo queste cose. Poi vi era l'osservazione della realtà, indipendentemente dagli studi. La crisi capitalista è stata analizzata in modo diffuso. Ci sono state discussioni tra economisti, sui giornali. Nell'Uruguay a un certo momento si sentì molto forte la necessità di studiare questi problemi. Si costituì un piccolo gruppo, il G.E.A. (Gruppo de Estudio y Accion Economico-Social) creato appunto per studiare i vari problemi in modo capillare e soprattutto locale. In Uruguay c'era un tentativo di statalizzazione molto accentuato, e cosa più interessante, era stato condotto in modo abbastanza decentralizzato. Volevamo studiare i trasporti, la produzione, ecc. sul piano locale, per trovare soluzioni locali. Pensavamo che in ogni località, in ogni paese, bisognava fare un lavoro di quel genere, per poi riunire e confrontare le esperienze, elaborando però anche tattiche differenti nell'azione e nella creazione perché ogni paese ha le sue proprie esigenze. Le grandi teorie, valide per tutti i paesi e per tutti i momenti, sono pericolose, rischiano di cadere nell'autoritarismo, se non si studiano le condizioni del momento e del luogo.

Ritieni ancora valida l'analisi tecno-burocratica? Pensi che costituisca una chiave di lettura attuale per quello che sta succedendo adesso nel mondo?

Io credo di sì, in quanto non era una chiave interpretativa legata troppo al momento. Credo che ci siano stati alcuni errori da parte mia. Io ho creduto per alcuni anni, ad esempio, a una soluzione prossima del problema dell'alimentazione ad opera della tecnica. Era un'idea completamente sbagliata, e gli avvenimenti successivi lo hanno rivelato. Ma questo non toglie nulla validità del concetto di fondo.

tecnoburocrazia e totalitarismo

Nei tuoi opuscoli stabilivi un legame tra tecnoburocrazia e totalitarismo. Dalla lettura sembra che per la democrazia non ci sia un futuro, e che la scelta sia sostanzialmente tra un socialismo libero o libertario, e il totalitarismo. Ritieni ancora valida anche questa parte dell'analisi, oppure pensi che sia possibile una via non totalitaria alla tecno-burocrazia?

Io non so se ho mai pensato che la tecnoburocrazia fosse fatalmente totalitaria. Rilevavo che c'era in atto una progressiva convergenza tra gli Stati di tipo capitalista e gli Stati che si definivano socialisti, verso un tipo di organizzazione totalitaria. Però non credo di aver mai pensato che quello fosse lo sbocco fatale dell'evoluzione in corso, e che non ci fosse la possibilità di una democrazia tecnoburocratica. Allora ritenevo che la democrazia fosse debole di fronte al progressivo potere dello Stato. Non che le istituzioni democratiche fatalmente degenerassero in totalitarismo, ma esse non avevano in se stesse la forza per resistere, e anche quando resisteva-

l'onnipotenza dello stato

E qui si comincia a vedere la convergenza fra la controrivoluzione russa della falce e del martello e i regimi reazionari d'occidente. In occidente la classe sfruttatrice non ha cambiati i suoi quadri, però sente anch'essa, sotto i colpi della crisi interna che la travaglia, la necessità di una trasformazione. Dal capitalismo privato e dal dominio della concorrenza, siamo passati ai trust, che lasciano poco posto all'iniziativa individuale e mettono il potere (non il beneficio) economico in poche mani; ecco un primo passo verso l'organizzazione burocratica del capitalismo. Il fascismo è un secondo passo, in quanto rappresenta uno sforzo disperato da parte del gran capitale per impadronirsi direttamente della rete amministrativa e del potere politico dello Stato per sfuggire alla sentenza di morte che contro il capitalismo ha pronunciato la logica delle cose. Da questa presa di possesso all'identificazione la strada può essere lunga, però la tendenza a trasformare lo stato capitalista in un capitalismo statale, burocratico, centralizzato, mi sembra evidente. La classe dirigente vuol sussistere e conservare il privilegio, rassegnandosi magari a trasformare la forma e i modi del privilegio. Il fascismo le dà il modo di conservare il controllo della trasformazione.

Del resto la tendenza è generale. I punti più audaci dei moderatissimi programmi di fronte popolare tendono appunto ad aumentare la forza dello stato in campo economico. E questa forza è destinata ad essere messa al servizio delle vecchie o (nel migliore dei casi) nuove caste dominanti. In fondo, più o meno coscientemente, tutti i governi sono dalla stessa parte della barricata; però, com'è naturale, assai più chiaramente quelli totalitari, che non dipendono nemmeno in piccola proporzione dal gioco dei partiti. Il fatto che alleanze o rivalità militari li dividano non deve trarci in inganno, più di quanto non c'ingannasse nel '14 la contrapposizione fra la libertà francese e il militarismo prussiano.

Queste sono le ragioni permanenti e profonde di quel complesso di cose che in questo momento ci stringe il cuore d'angoscia.

Lucia Ferrari (Luce Fabbri), Bisogna dirlo, *«Studi Sociali», II serie, n. 6, 20 settembre 1937.*

no si rivelavano insufficienti. Era il caso, per esempio, della Spagna, dove la repubblica sarebbe stata completamente impotente se non ci fossero stati i sindacati operai; la struttura democratica spagnola contro il colpo di Franco non avrebbe resistito 10 giorni. Oggi vedo maggiori possibilità di sopravvivenza di una democrazia di tipo borghese, per come si sono svolti i fatti. In quegli anni si vedeva la fine del capitalismo come molto più prossima. Ora c'è il fenomeno del neo-capitalismo, che ha riportato sul tappeto alcune questioni che sembravano superate. In ogni modo anche allora io pensavo che valesse la pena di battersi contro il totalitarismo per la conservazione delle libertà fondamentali. Però io pensavo che le istituzioni democratiche non erano un baluardo sufficiente. Erano un baluardo debole. Può darsi che adesso le possibilità di sopravvivenza del mondo tradizionale siano un pochino aumentate. Le vecchie istituzioni hanno ripreso un po' di respiro. Non credo che sia nel senso di una sopravvivenza definitiva, assolutamente. Però esse hanno dimostrato più vitalità di quanto si riconosceva loro. Sarebbe una questione da studiare e da approfondire. In ogni modo mi pare che il problema per noi non sia molto cambiato. Abbiamo sempre di fronte il fatto che le classi in senso tradizionale non si sostengono più, che il proletariato come classe sta perdendo contorno, nel mondo contemporaneo la figura tradizionale dell'operaio sta quasi scomparendo, e quindi tutto, anche il vocabolario della lotta sociale sta perdendo attualità.

In questi ultimi anni abbiamo assistito al fenomeno del ritorno al governo di partiti conservatori in diversi paesi occidentali compresi gli Stati Uniti con la vittoria di Reagan. Si tratta di partiti che si caratterizzano per una lotta contro il *Welfare State,* o Stato del benessere. C'è in atto una tendenza a contrastare l'allargamento delle attribuzioni dello Stato nei campi della produzione, dell'assistenza, dei servizi sociali, ecc. A tuo avviso questo fenomeno può essere considerato come una forma di resistenza da parte del capitalismo tradizionale nei confronti della tecno-burocrazia?

Può essere una trasformazione della tecno-burocrazia. Una presa di posizione diversa da parte della tecno-burocrazia. Non credo che si tratti tanto di una ripresa del capitalismo tradizionale, quanto di un ritorno a posizioni tradizionali tipiche del capitalismo da parte della nuova classe dominante. Il fordismo, ossia in parole povere, l'idea di allargare il mercato arricchendo gli operai, ha portato a una politica di assistenza da parte dello Stato, e ha provocato lo stesso sviluppo dello Stato, che lo porta ad essere quasi una classe sociale in se stesso, ad adempiere nuove funzioni in seno alla società, ad attribuirsi nuovi poteri. Questa politica ha urtato contro ostacoli, ha dovuto affrontare una crisi interna, a cui ora risponde con un ritorno a posizioni tradizionali. Mi sembra comunque che la linea di tendenza rimanga la stessa.

L'ultimo articolo tuo apparso su *Volontà,* nel n. 6 del 1978, si intitola «Natura anarchica del linguaggio e sua funzione liberatrice». Ultimamente tu hai dedicato molto interesse alla problematica del linguaggio. In questo campo esistono molte concezioni e diverse scuole. Tra gli studiosi del linguagio a chi ti ricolleghi in particolare?

Devo premettere che il mio lavoro professionale si è svolto nell'ambito della storia e della critica letteraria. Non nel campo della linguistica, e neppure della filosofia della lingua. Quindi non sono una specialista, e quello che dico sul linguaggio non ha la pretesa di essere una teoria linguistica, di entrare nel merito delle discussioni delle diverse tendenze. A me il linguaggio interessa moltissimo, perché ci vedo la radice stessa della libertà dell'uomo, direi quasi dell'essenza dell'uomo come uomo. L'essere umano è definito dal suo linguaggio, che non è solo un veicolo, ma è la sua sostanza stessa. Non c'è differenza tra il pensiero e la parola. Non c'è un pensiero senza parole. Un'idea che non si sa esprimere è un'idea che non si ha chiaramente nella testa. C'è un rapporto d'identità, si può dire. Quindi il nostro interesse per la personalità umana è in fondo un interesse per questo aspetto, che è l'aspetto che permette di vederci, di sentirci reciprocamente. Mi sembra che il linguaggio sia importante per noi anarchici. Noi l'accettiamo in modo scontato, come si accetta l'acqua che beviamo o l'aria che respiriamo. Ritengo invece che sia importante pensarci sopra. Il linguaggio è insieme una struttura organica e una manifestazione spontanea; è insieme creazione individuale e creazione collettiva; è insieme norma e libertà. E' la creazione più anarchica che ci sia nel campo delle realizzazioni dell'uomo, e nello stesso tempo si identifica con quello che l'uomo ha di più umano. E' la definizione stessa di umanità. Per me questo è molto importante da un punto di vista nostro, in quanto mi pare che le nostre idee vadano alla radice stessa dell'umanità come tale. L'umanità è capace di creare in modo organico, vitale, continuativo, un ambito nel quale l'individuo è libero: libero nella misura in cui sa superare il condizionamento di tutti gli innumerevoli contributi che attraverso il linguaggio formano la sua personalità. Se si nega la libertà di linguaggio si nega l'uomo.

verso la nonviolenza, ma

Nell'articolo di *Volontà* di cui stiamo parlando, ci sono accenni che fanno pensare che tu propenda per una strategia non violenta. E' così?

E' da molto tempo che io «desidero» arrivare a una concezione non violenta e mi faccio continuamente obiezioni. Penso che la violenza sia eminentemente autoritaria, che generi sempre autorità, che anche quando è in certo modo una reazione obbligata, o quando è una violenza di ribellione, degeneri facilissimamente in autorità. Penso che la rivoluzione meno violenta è quella meno autoritaria. Quanto più si crea prima della rivoluzione, tanto meno violenta sarà la rivoluzione, per il fatto che già si sono create le condizioni del mondo nuovo anticipata-

mente; e quanto meno violenta è la rivoluzione, tanto meno autoritario sarà il suo sbocco, e più facile una vittoria nel nostro senso. Tutto questo l'ho sempre pensato. ora gli ultimi sviluppi della realtà mondiale anche della situazione italiana, mi portano sempre più a pensare che il nostro terreno di lotta non è quello della violenza. Penso che non si può essere assoluti in questo campo. Una posizione assoluta la possono prendere solo coloro che credono in Dio, e lasciano a Dio la responsabilità di quello che succede, o si accontentano di stare in pace con la propria coscienza. Non credendo in Dio, e sentendosi responsabili, in certo modo corresponsabili di quello che succede, per azione o per omissione, riconosco che a volte si può presentare la necessità della violenza. Ci può essere una sorta di fatalità, di obbligo, la scelta è volta per volta.

Anche se non oso arrivare a un'affermazione assoluta di negazione della violenza, ritengo però che moralmente essa è negativa, da un punto di vista libertario porta all'opposto di quello che vogliamo, e date poi le condizioni della lotta attuale in cui le armi si fanno sempre più sofisticate e terribili, l'entrare sul terreno della violenza significa mettersi presto o tardi al servizio di blocchi di potenze, di forze oscure che noi non conosciamo, quindi uscire completamente dal nostro campo. Penso che la nostra strada è più una strada di sacrificio che di affermazione di forza. Non so se mi spiego. Tutti i movimenti e partiti che partendo da obiettivi socialisti e di liberazione umana si sono posti sul terreno della violenza, hanno fallito. Magari hanno avuto un successo apparente, come i bolscevichi, ma una volta conquistato il potere hanno realizzato il contrario di quanto dichiaravano. Nessuno che sia arrivato al potere, soprattutto con la violenza, ha fatto qualcosa nel senso delle sue idee. Sussiste il fatto bruto del potere: se si pensa che il trionfo sta nello stare al governo, allora sì, ma solo allora, si può parlare di vittoria. La violenza è forse talvolta una dolorosa necessità, ma quando si cede a quella necessità – e a volte non c'è altra strada – si ritorna indietro. La violenza in se stessa è un ritorno indietro. Oggi poi un'azione violenta richiede un'organizzazione autoritaria. Una preparazione rivoluzionaria di carattere insurrezionale richiede una militarizzazione. Io penso che al punto in cui sono arrivate le cose c'è una necessità quasi disperata di mettere la lotta su un terreno nuovo, che non sia il terreno dei nostri avversari, perché se ci mettiamo su quel terreno, sono più forti loro, e perché la violenza crea un circolo vizioso da cui è necessario uscire. Il terrorismo ci mantiene prigionieri in questo circolo terribile ed è naturale che, salvo eccezioni isolate, i movimenti libertari dei vari paesi gli siano rimasti estranei.

quale ruolo per l'anarchismo

Qual'è, a tuo avviso, il terreno dell'anarchismo? Qual'è il suo ruolo, la sua funzione nel mondo contemporaneo? Quale dev'essere la sua strategia?

Io penso che il nostro tereno sia quello della creazione dei germi di un mondo libero e della propaganda della tolleranza e della molteplicità: bisogna cercare che si ammetta attorno a noi l'esistenza della pluralità e della convivenza delle posizioni. Bisogna stimolare soprattutto la creazione di organi che possano essere domani i nuclei di una società libera. Per quello abbiamo bisogno delle libertà fondamentali, per quello credo che bisogna difendere la democrazia dove ancora sussiste, con tutte le sue debolezze, perché ci offre la possibilità di organizzarci, di creare comunità, di coordinare sforzi, di studiare ed eventualmente contribuire a rendere forti gli organismi spontanei, che possono essere domani utilizzati per un'organizzazione libertaria. Credo che il nostro compito sia di approfittare delle libertà di cui ancora si gode in una parte del mondo, per andare creando realizzazioni nostre. Bisogna attuare l'autogestione nella maggior misura possibile già nella società presente, perché si possa realizzare domani un cambiamento di struttura che sia il meno cruento, e quindi il meno autoritario possibile. Dobbiamo studiare e utilizzare tutti quegli organismi, esistenti già oggi, che non siano strumenti di sfruttamento e di dominazione, o che non lo siano necessariamente, e possano essere magari modificati e indirizzati nel nostro senso. Per esempio io ho fiducia nel movimento cooperativo, tanto di produzione quanto di consumo. So che in molti paesi, anche in Italia, il cooperativismo è strettamente legato ai partiti, ed è diventato quasi esclusivamente un fenomeno di integrazione capitalistica. Ritengo che questa degenerazione non sia affatto inevitabile, e che la nostra funzione sarebbe quella di vigilare all'interno delle cooperative perché esse non si trasformino in senso capitalistico. Certo le cooperative sono obbligate all'osservanza di certe forme del mondo capitalista perché non vivono isolate, però bisogna cercare che questi compromessi siano il più limitati possibile. In questo senso credo che un'azione nostra nel loro seno sarebbe positiva. Credo che anche il sindacalismo possa svolgere una funzione positiva, benché il sindacato abbia degenerato moltissimo, e si sia convertito in un organo di potere. Però, nella misura in cui noi possiamo influire sui sindacati, penso che essi siano da annoverare tra gli organi di una nostra società futura, purché non pretendano di averne il monopolio. In spagna gli stessi sindacalisti anarchici riconobbero, tardi, che era stato un errore concentrare tutto nei sindacati. Concludendo, ritengo che oggi più che mai l'anarchismo abbia una ragione d'essere e una funzione. I compiti che ha di fronte sono immensi.

L'anarchismo si pone l'obiettivo dell'abolizione dello Stato, che è un punto finale che conserva la sua validità indipendentemente dal fatto se si può raggiungere totalmente oppure no. Io ritengo che ogni posizione ideale è un'utopia, non si può realizzare come è stata concepita, nelle condizioni ideali in cui è stata concepita. Una teoria è sempre relativizzata dalle circostanze concrete. Penso che l'anarchismo non sfugga a questo: esso non può realizzarsi così come noi lo concepiamo, nei termini di un fine ideale, ma possiamo solo avvicinarci a tale fine il più possibile. Nei limiti in cui tutto è possibile, cioè nei limiti di un'approssimazione, di un'avvicinamento, penso che l'anarchia sia realizzabile. Ma l'importanza del nostro movimento non sta solo nella sua capacità realizzatrice; sta anche e forse soprattutto nel suo compito attuale e permanente di testimone d'una esigenza invincibile dell'essere umano, sta nella sua presenza attiva e inquietante, che agisce come un pungolo nel senso d'una sempre maggiore libertà, identificata (e non in contrasto) con una sempre maggiore giustizia.

Il ruolo di Luigi Fabbri

«Il movimento anarchico agli inizi del secolo presenta un uomo nuovo. (...) E' Luigi Fabbri, questo giovane anarchico marchigiano, di famiglia medio-borghese (il padre era il farmacista di Fabriano), che dalla sua terra, satura di umori laici e libertari, trae il nutrimento per la sua formazione. Entrato nel movimento da adolescente, passato attraverso le prigioni e il domicilio coatto, a venticinque anni (era nato nel 1877) si afferma come la mente più acuta e la voce politicamente più matura dell'anarchismo italiano. Luigi Fabbri possiede due doti che mancano ad altri anarchici, anche fra i maggiori: una solida base culturale, formata attraverso studi seri e via via aggiornata con un attento interesse per le correnti di pensiero del mondo contemporaneo, e la capacità critica di mettere arditamente in discussione quelle posizioni teoriche o pratiche dell'anarchismo che egli ritiene errate o superate. Soprattutto la sua devozione verso Malatesta non gli impedisce di assumere fin dall'inizio del secolo una linea autonoma, originale e, in certi casi, antitetica.»

Così Pier Carlo Masini apre il XIII e ultimo capitolo, dedicato appunto a «Luigi Fabbri e la svolta libertaria», della sua Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati.(1) *Sul fatto che Fabbri abbia esercitato un ruolo di notevole importanza nello sviluppo e nella configurazione teorica ed organizzativa del movimento anarchico italiano dei primi decenni del novecento, esistono da tempo valutazioni concordi nella storiografia. Per lungo tempo però questo ruolo è stato visto ed identificato pressochè esclusivamente in rapporto a Malatesta, e l'immagine di Fabbri è venuta assumendo i contorni di miglior discepolo, interprete, e completatore del pensiero malatestiano. Questa immagine, che è anche quella che lo stesso Fabbri ha dato più volte di sé, è senz'altro vera, ma diventa riduttiva se viene assunta in modo troppo esclusivo, limitandosi a valorizzare nel caso migliore le grandi capacità intellettuali e politiche, lo spessore culturale, la chiarezza espositiva, ma non tenendo in adeguato conto gli aspetti di autonomia e di originalità del suo apporto.*

Il libro di Masini, che occupandosi del periodo che va dal 1892 al 1905, prende in esame necessariamente solo gli esordi dell'attività di Fabbri, viene ora a correggere opportunamente, e con grande autorevolezza, i giudizi più diffusi e accreditati. Va rilevato che in campo storiografico vi era stato negli anni scorsi almeno un precedente significativo, con l'informata e illuminante introduzione di Maurizio Antonioli alla riedizione dell'opuscolo di Fabbri L'organizzazione operaia e l'anarchia. (2) *Esaminando gli scritti dell'inizio del novecento sul problema dell'organizzazione anarchica e dell'organizzazione operaia, Antonioli mette in risalto come Fabbri fosse un deciso assertore della necessità di entrambe, con una certa prevalenza eventualmente della seconda sulla prima. Fabbri appare ad Antonioli come il più lucido e preparato teorico del sindacalismo anarchico in Italia, talvolta in marcato dissenso da Malatesta, che sul valore rivoluzionario dell'organizzazione sindacale manifestò sempre forti riserve. Fabbri finì però per confluire sulle posizioni di Malatesta verso la fine della prima decade del secolo, con un allineamento convinto e completo che costituiva una rinuncia ad esercitare un ruolo più autonomo, e che di conseguenza avrebbe lasciato piuttosto in ombra le sue notevoli capacità sul piano dell'elaborazione teorica creativa. Gli scritti di Antonioli e di Masini aprono la strada a una valutazione più sfumata e articolata della figura di Fabbri, rimarcando la necessità di rapportare costantemente, in termini critici, la sua opera all'influenza malatestiana, che resta centrale per la comprensione della sua esperienza umana e politica, ma sottraendo contemporaneamente il discepolo a ogni interpretazione che lo appiattisca nel ruolo di gregario capace ma, tutto sommato, scarsamente originale.*

L'importanza e la grandezza di Malatesta come teorico e come agitatore rivoluzionario sono fuori discussione, ed è parimenti fuori discussione che egli abbia rappresentato e rappresenti la figura di maggior rilievo espressa dall'anarchismo italiano, dotata di una fortissima personalità in grado di esercitare un'influenza che non trova riscontro in nessun altro esponente del movimento, e che travalica gli stessi confini nazionali e linguistici. Ma se l'influenza di Malatesta è stata assolutamente preminente, essa non ha potuto sempre esercitarsi direttamente. Va rilevato infatti che per lunghi periodi, prolungatisi anche per decenni, egli dovette

restare forzatamente assente dall'Italia per sottrarsi alle numerose condanne accumulate nel corso della sua attività rivoluzionaria. E' stato notato che i rientri di Malatesta coincisero tutti con periodi di grande fermento sociale e politico, quando la situazione italiana appariva potenzialmente matura e prossima a grandi sommovimenti insurrezionali (la crisi di fine secolo, la Settimana Rossa, il primo dopoguerra).

Nei lunghi anni di relativa calma trascorsi tra questi avvenimenti più o meno rivoluzionari, l'attività del movimento anarchico si esaurì quasi completamente nell'opera di ricostruzione continua di un tessuto organizzativo che mostrava una propensione tutta particolare a logorarsi e a sfaldarsi, nel lavoro di agitazione e di propaganda scritta e orale che sembrava quasi sempre dare frutti limitati rispetto alla generosità degli sforzi, nello stillicidio quotidiano delle piccole e grandi persecuzioni delle autorità, nelle polemiche tra compagni che spesso travalicavano l'ambito delle discussioni necessarie e proficue sulle tendenze e le valutazioni politiche, per investire con più o meno astio le persone e i comportamenti individuali. Si trattava di un'attività paziente e spesso frustrante, che costituiva in fondo una forma di eroismo particolare, quotidiano, certo meno eclatante di quello che si manifestava nelle barricate o in certi attentati individuali, ma che era forse anche più difficile, perché rappresentava una faticosa e pericolosa scelta di vita che veniva rinnovata ogni giorno. In assenza di Malatesta (di cui comunque arrivavano dall'estero, irregolarmente, indicazioni preziose e suggerimenti, attraverso la stampa e le lettere private), l'attività più qualificata fu portata avanti all'interno da altri esponenti del movimento, e in particolare da Fabbri. Fu Fabbri a rappresentare ininterrottamente il necessario elemento di continuità e il punto di riferimento in Italia per la tendenza comunista anarchica organizzatrice che si ispirava a Malatesta. Fu Fabbri ad approntare, soprattutto con i giornali da lui fondati e diretti, gli strumenti e i canali mediante i quali le potenti sintesi malatestiane penetravano in Italia e venivano chiarificate, esplicitate, amplificate, in definitiva tradotte in linea politica operativa. E, ciò che preme qui soprattutto ancora una volta sottolineare, questo enorme lavoro fu condotto da Fabbri, oltre che con dedizione febbrile e notevole capacità, con un senso dell'equilibrio, una originalità e un'acutezza, che fanno di lui il maggior esponente dell'anarchismo italiano della sua generazione, e uno degli scrittori più interessanti in assoluto nell'ambito libertario.

Un esame del percorso ideale e politico di Fabbri, per quanto necessariamente condotto in modo frettoloso,(3) permette di cogliere quanto sia stata profonda e duratura l'impronta da lui lasciata nel movimento e nel pensiero libertario. Seguendo una ripartizione indicata da Ugo Fedeli, si può dividere il quarantennio di attività di Fabbri in «almeno quattro grandi periodi»:(4)

Il periodo di formazione e gli anni del «Pensiero»

Fabbri entrò nel movimento anarchico giovanissimo, a soli diciassette anni, dopo aver attraversato una breve fase repubblicana. Determinante per l'adesione del giovane agli ideali libertari, fu la propaganda di un individualista di Recanati, Virgilio Condulmari, che lo indirizzò nei suoi primi passi con letture e discussioni. Dall'individualismo il giovane approdò ben presto, per evoluzione personale, a concezioni «armoniste» kropotkiniane. A questo punto nel 1897, quando già si era messo in evidenza come ribelle e aveva sperimentato il carcere, avvene un fatto di importanza decisiva nella sua vita: l'incontro con Malatesta, che nascosto sotto falso nome, dirigeva ad Ancona il periodico L'Agitazione. Si creò immediatamente tra i due rivoluzionari un rapporto di amicizia e di collaborazione che sarebbe durato tutta la vita. In collaborazione con Pietro Gori, nel 1903 Fabbri fondava la rivista Il pensiero, che continuava ad uscire ininterrottamente fino al 1911, affermandosi ben presto come la più importante pubblicazione anarchica italiana dell'età giolittiana, «con un taglio ed uno spessore che non la faceva sfigurare a fronte di altre riviste coeve, come la Critica sociale di Turati, Il Socialismo di Ferri, la Rivista popolare di Colajanni, Il Divenire sociale di Leone».(5) Di notevole livello politico e culturale, Il Pensiero si avvaleva della collaborazione dei maggiori esponenti dell'anarchismo internazionale, oltre che dell'apporto di letterati ed artisti di una certa fama non anarchici, come Giovanni Cena, Rina Faccio (Sibilla Aleramo), Sem Benelli, Filiberto Scarpelli, il sociologo Roberto Michels, e altri. Sulle pagine della rivista, praticamente diretta dal solo Fabbri, a causa dei lunghi viaggi all'estero e delle precarie condizioni di salute di Gori, vennero dibattuti e sviluppati tutti i problemi di maggiore interesse coi quali il movimento libertario si trovava allora a fare i conti (individualismo, organizzazione, sindacalismo, libero pensiero, educazionismo, controllo delle nascite, ecc.). La rivista assolse a un compito fondamentale di chiarificazione e di orientamento, contribuendo potentemente a restituire al pensiero libertario il posto che gli spettava nella cultura politica del tempo.

Gli anni di «Volontà» e l'agitazione contro la guerra

L'esperienza del Pensiero, si esaurì proprio mentre si apriva nel paese un periodo agitato e convulso, caratterizzato da grandi lotte sociali, in parte dirette dai sindacalisti rivoluzionari e dagli anarchici confluiti nell'Unione Sindacale Italiana. Col rientro di Malatesta in Italia, nel 1913 iniziava ad uscire ad Ancona Volontà, chze si proponeva di affiancare criticamente le agitazioni popolari indirizzandole verso uno sbocco coscientemente rivoluzionario. Il fallimento dei moti della Settimana Rossa (giugno 1914) che rappresentano il punto più alto di scontro sociale raggiunto fino a quel momento nella storia dell'Italia unita, e la nuova fuga di Malatesta attivamente ricercato dalla polizia, imposero a Fabbri l'assunzione in prima persona della responsabilità del giornale. Nuovi e drammatici problemi si affacciavano. Lo scoppio della guerra europea provocò nel paese una frattura tra interventisti e neutralisti, che divise lo stesso campo sovversivo. La grande maggioranza degli anarchici, con Fabbri in prima fila si schierò decisamente contro la guerra e lottò disperatamente per evitare un coinvolgimento

dell'Italia. La guerra, egualmente dichiarata, comportò la sospensione di Volontà e di quasi tutti gli altri organi di stampa libertaria. L'attività antimilitarista rivoluzionaria proseguì tra notevoli difficoltà, clandestinamente, per tutta la durata del conflitto.

A Fabbri si deve, tra l'altro, uno dei documenti politicamente più rilevanti di questo sforzo antibellico: il manifesto La guerra europea e gli anarchici, apparso a Torino nell'aprile 1916, a firma «Un gruppo di anarchici», in risposta al noto «Manifesto dei Sedici», pubblicato a Parigi da esponenti intellettuali di primo piano dell'anarchismo internazionale (Kropotkin, Cornelissen, Grave, ecc.), che si erano dichiarati favorevoli alla guerra a fianco dell'Intesa. Sempre a Torino, nell'aprile 1917, apparve «edito a cura del circolo operaio», in realtà scritto da Fabbri, il numero unico Eppur si muove!, la prima dichiarazione pubblica dell'anarchismo italiano sulla rivoluzione russa («Finalmente un fascio di luce viva e sfolgorante ha rotto all'improvviso, la fitta e buia nebbia di dolore e di sangue, di menzogna e di morte, e da ormai tre anni avvolge e uccide l'umanità»).

Il biennio rosso e la lotta contro il fascismo

La guerra aveva avuto l'effetto, tra l'altro, di mettere in movimento enormi masse di uomini, e di creare grandi aspettative e speranze, alimentate dalle stesse promesse dei governi. Con la fine del conflitto le agitazioni economiche e politiche, per anni compresse, riesplosero con enorme virulenza in ogni paese. Lo scoppio della rivoluzione in Russia aveva acceso d'entusiasmo il proletariato d'occidente e anche in Italia la parola d'ordine divenne «fare come in Russia». In realtà gli avvenimenti russi riproponevano in termini di drammatica attualità il problema tipicamente anarchico della difesa della libertà nella rivoluzione. Nel movimento anarchico, contagiato anch'esso inizialmente dall'entusiasmo per la rivoluzione vittoriosa, subentrarono ben presto le cautele e i distinguo nei confronti del nuovo potere dittatoriale, e infine, quando arrivarono notizie attendibili sulle persecuzioni cui erano oggetto in Russia i rivoluzionari non bolscevichi, si giunse all'aperta condanna. Ancora una volta fu Fabbri a distinguersi particolarmente nell'opera di necessaria chiarificazione del concetto anarchico di rivoluzione e nella polemica coi bolscevichi russi e con i loro epigoni italiani confluiti nel Partito comunista.(6)

Destreggiandosi con abilità nella delicata situazione del momento, sorretto dal suo grande equilibrio, Fabbri rimise la discussione sui suoi binari storici, cioè sulle sostanziali differenze fra anarchismo e bolscevismo, e fissò i termini della «querelle» tra le due correnti «discriminando il moto rivoluzionario russo dall'apparato statale sovietico e attaccando i comunisti, senza tuttavia nulla concedere all'anticomunismo preconcetto dell'opinione pubblica borghese».(7) Questa battaglia, condotta principalmente sulle colonne della rinata Volontà e di Umanità Nova quotidiano, trovò una sistemazione organica nel libro Dittatura e rivoluzione, (8) (1921, ma già pronto l'anno precedente), forse l'opera più importante di Fabbri, in assoluto uno dei testi più significativi della letteratura politica anarchica. Notevole anche la polemica a distanza condotta da Fabbri con alcuni dei più prestigiosi dirigenti bolscevichi, tra cui Bucharin, in risposta al quale scrisse l'opuscolo Anarchia e comunismo «scientifico».(9) La spinta rivoluzionaria delle masse stava intanto rifluendo, lasciando spazio alla reazione fascista. Fabbri, il cui impegno durante la fase montante rivoluzionaria si era esplicato soprattutto sul piano dell'organizzazione anarchica, con l'apporto determinante dato alla fondazione e alla vita dell'Unione Anarchica Italiana, colse rapidamente il pericolo rappresentato dal fascismo emergente, e ne seppe analizzare con grande acutezza i caratteri fondamentali. Con l'opuscolo La Controrivoluzione preventiva, (10) (1922), in cui il successo reazionario trovava una spiegazione alla luce soprattutto delle debolezze strutturali e degli errori soggettivi dello schieramento proletario, egli sviluppava un'analisi del fenomeno «tuttora valida e riscontrabile, anche a distanza di quasi cinquant'anni, in sede di storiografia contemporanea».(11) Dalla collaborazione con Malatesta nasce la rivista Pensiero e Volontà (1924-26), momento di riflessione e di sintesi di elevato valore intellettuale ed etico.

L'esilio

Nel 1926, con un espatrio clandestino, Fabbri si sottraeva alle persecuzioni del regime fascista e riprendeva all'estero la lotta divenuta per lui impossibile in patria. Trovato inizialmente rifugio in Francia, insieme a un gruppo di compagni (T. Gobbi, U. Fedeli, F. Vezzani, C. Berneri) fondava a Parigi il quindicinale Lotta Umana (1927-29), interrotto per l'espulsione dal paese dei principali redattori. Dopo una breve sosta in Belgio, si trasferiva in Uruguay, dove riprendeva l'attività pubblicistica con la rivista Studi Sociali che dirigeva fino alla morte, avvenuta nel 1935.

Tre anni prima, «esule in patria», era scomparso Malatesta, la cui perdita aveva toccato Fabbri nel profondo. Al vecchio maestro egli dedicava significativamente l'ultima opera di notevole impegno, Malatesta – L'uomo e il pensiero.(12) Si tratta di un'accurata ricostruzione, condotta con amore e scrupolo filologico, del pensiero del grande rivoluzionario, di cui costituisce in pratica quella presentazione sistematica che Malatesta, pensatore non sistematico per eccellenza, aveva sempre rifiutato di fare nonostante le sollecitazioni.

Nessuno poteva in effetti assolvere questo compito meglio di Fabbri, presentato dallo stesso Malatesta al Congresso Internazionale Anarchico di Amsterdam nel 1907 con queste parole: «Mon fils».

NOTE

(1) Pier Carlo Masini, *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati, Rizzoli, Milano, 1981, p. 211.*

(2) Luigi Fabbri, *L'organizzazione operaia e l'anarchia,* Crescita politica, Firenze, 1976. [I ed.: Casa Editrice Libraria «Il Pensiero», 1906].

(3) Problemi di spazio impediscono

di approfondire in maniera adeguata questi brevi cenni biografici. Altre notizio si possono trovare nell'articolo di Camillo Levi [Paolo Finzi], *Alla scuola di Malatesta,* apparso nel numero 27, marzo 1974, di questa rivista.

(4) Ugo Fedeli, *Luigi Fabbri,* con prefazione di Luce Fabbri, Gruppo editoriale anarchico, Torino, 1948, p. 43. Questo volume, che a tutt'oggi costituisce l'unica monografia di discrete dimensioni apparsa su Fabbri, rappresenta uno dei lavori meno riusciti dell'autore, e può essere considerato un classico esempio di infortunio. Il libro si riscatta unicamente per il valore di testimonianza di alcune pagine, data l'intima amicizia e la fraterna collaborazione stabilitasi per diversi anni tra i due personaggi. L'autore riporta in appendice una bibliografia dei principali scritti di Fabbri. Il panorama degli studi storiografici dedicati specificamente alla figura di Fabbri si presenta estremamente scarno e deludente. Di una certa importanza, e strumenti utili per ulteriori studi, sono gli *Appunti per una vita di Luigi Fabbri,* pubblicati dalla figlia Luce a puntate su «Studi Sociali» (a. X, n. 14 (II s.), 29 luglio 1939, e sgg.). Essi arrivano purtroppo solo al 1905, in quanto furono interrotti con la cessazione della rivista, e la loro pubblicazione non fu più ripresa. Il silenzio è stato rotto infine in questi ultimi anni da una giovane studiosa di Fabriano, Nora Lipparoni, con la pubblicazione dell'opuscolo *Le origini del fascismo nel pensiero di Luigi Fabbri* (Edizioni del Pensiero Cittadino, Fabriano, 1975), e con il saggio *Il contributo di Luigi Fabbri alla dinamica dell'ideologia libertaria,* apparso in «Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura», a. XLIX, nuova serie B, n. 2, 1975. Alla stessa autrice si deve anche una tesi di laurea inedita sull'illustre conterraneo.

(5) P.C. Masini, *op. cit.* pp. 215-16.

(6) Si veda l'ottima ricostruzione di P.C. Masini, *Gli anarchici italiani e la rivoluzione russa,* «Rivista Storica del Socialismo», a. V, n. 15-16, gennaio-agosto 1962.

(7) *Ibidem,* p. 166.

(8) Luigi Fabbri, *Dittatura e rivoluzione,* Antistato, Cesena, 1971.

(9) Ora riprodotto in N. Bucharin-L. Fabbri, *Anarchia e comunismo scientifico,* Altamurgia editore, Ivrea, 1973.

(10) L. Fabbri, *La Controrivoluzione preventiva (riflessioni sul fascismo),* Collana Vallera, Pistoia, 1975.

Il ruolo di Luigi Fabbri

(11) N. Lipparoni, *Le origini del fascismo...,* Cit., p. 9.

(12) Questo libro, apparso originariamente in spagnolo nella traduzione di D.A. De Santillan, col titolo *Vida y pensamiento de Malatesta,* (Editorial Tierra y Libertad, Barcellona) purtroppo non è mai stato pubblicato interamente in lingua originale. Sia la prima edizione italiana (R.L. Napoli, 1951) che la seconda (Anarchismo, Catania, 1978), che ne è semplicemente il reprint, omettono la parte più propriamente biografica. Nel 1982 cadrà il cinquantenario della morte di Malatesta, e già si annunciano convegni e iniziative varie per commemorarlo. Tra le case editrici vicine al movimento anarchico ci sarà chi prenderà l'iniziativa di pubblicare in edizione integrale quella che rimane a tutt'oggi l'opera più importante scritta sulla sua figura?

Rinnoviamo l'invito a tutti i compagni/e a collaborare con noi della redazione per allargare e rafforzare la rete di distribuzione commerciale della rivista nelle edicole. Tramite la distributrice commerciale SODIP, siamo in grado di far arrivare «A» in tutte le edicole italiane: è sufficiente che i compagni ci comunichino l'indirizzo dell'edicola ed il quantitativo di copie che vi si vuole far arrivare. A partire dal numero successivo la rivista dovrebbe trovarsi in vendita nell'edicola segnalata, con il quantitativo richiesto. Se così non fosse, informateci subito e noi provvederemo a segnalare alla distributrice carenze ed errori, affinché vi provveda.

E' fondamentale che, una volta avviata questa distribuzione commerciale nelle edicole, i compagni continuino a «tenerla d'occhio», verificando che la rivista arrivi, venga esposta e *non* imboscata (come spesso accade). A chi si impegna a «fiancheggiare» la distribuzione commerciale della rivista, inviamo gratis – dietro richiesta – manifesti e adesivi pubblicitari di «A» da affiggere nei dintorni delle edicole.

SOTTOSCRIZIONE DAL 26/8 AL 20/9/1981

M.C. (Carrara), 10.000; a/m M.C., G.R. (Carrara), 10.000; E.B. (Milano), 1.000; a/m T.S., Collettività anarchica di solidarietà (Barrali), 20.000; E.C. (Roma), 40.000; B.V. (Milano), 3.000; M.Z. (Asola), 10.000; G.R. (Milano), 2.300; L.P. (Milano), 2.000; A.B. (Toronto – Canada), 1.042.000; ; J.M. (Bradford – USA), 35.700; E.N. (Doraville – USA), 20.000; a/m G.M., parte ricavato dei pic-nic tenutisi quest'estate a Phillisburg, N.J. e Needham, Mass. (USA), 570.000; M.M. (Sondrio), 5.000; E.C. (Roma), 20.000; F.d.A. (Tempio Pausania), 1.500.000; a/m A.B., L.Z. (North Miami Beach – USA), 50.000. Totale lire 3.341.400.

Sullo scorso numero, a pag. 40, 3ª colonna, 5ª riga, nella lettera di Gianfranco Bertoli sulla strategia delle B.R., leggasi *simile* (e non senile!) *progetto strategico.*

condannato ettore sanità

Lunedì 21 settembre il tribunale militare «riformato» della Spezia ha condannato l'anarchico Ettore Sanità a 7 mesi di reclusione per renitenza alla leva. Per ora, Ettore resta in libertà in attesa dell'appello. Scontata la condanna, comunque, Ettore sarà nuovamente chiamato a prestare servizio militare e in caso di rifiuto sarà nuovamente processato (e condannato). Da rilevare che gli altri 9 imputati, tutti processati nella stessa mattinata dalla stessa corte e tutti testimoni di Geova, sono stati condannati ad un anno di reclusione (condanna «di prammatica»), ma poi avranno chiuso la partita con la giustizia miliare.

All'anarchico Ettore Sanità è stato dunque riservato un trattamento speciale. «E' una sentenza gravissima – ha commentato l'avvocato Pelagotti, difensore di Ettore – mai comminata in passato. Non si è tenuto conto dei benefici della legge del '72, che qui alla Spezia erano sempre stati applicati». Al nostro compagno è stata anche impedita la lettura di un documento (cosa questa accettata in passato), perche' «contiene giudizi politici».

Al processo hanno presenziato numerosi compagni.

Anarchik é imbufalito.

Aveva scritto che il
conto corrente postale
n. 12552204 intestato a
"Editrice A - Milano"
non andava in ferie.
Ha atteso per tutta
l'estate che numerosi
diffusori di "A"
saldassero i loro
debiti. Ma invano.
Ora che si avvicina
il lungo, freddo inverno,
le casse sempre più vuote
di "A" gridano vendetta.

E Anarchik, stravolto,
si é messo sul piede
di guerra.

NUMERO NOVANTACINQUE

preparando la nuova enciclica